



# ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 56 (2022), p. 191-254

Mathieu Tillier, Naïm Vanthieghem, Ahmad Kamal

Au tribunal de Ṭalīt. Deux partages successoraux entre Coptes du Fayoum (Ve/XIe siècle)

## Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

## Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

## Dernières publications

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačun, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ??? ? ? ????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

## Au tribunal de Ṭalīt

### Deux partages successoraux entre Coptes du Fayoum (v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle)\*\*

#### ♦ RÉSUMÉ

Le tribunal de Ṭalīt, dans le Fayoum méridional, n'était jusqu'ici connu qu'à partir d'un unique document remontant au début de la période fatimide. La présente contribution offre l'édition et la traduction de deux nouveaux documents, comportant en tout cinq textes qui permettent de mettre en évidence le fonctionnement de ce petit tribunal provincial présidé par un substitut, ainsi que son articulation aux échelons supérieurs et inférieurs du système judiciaire islamique. Le procès-verbal d'une audience (*maḥḍar*), une pétition de plaideur (*qiṣṣa*) et le rescrit (*tawqī'*) auquel celle-ci donna lieu, projettent une lumière nouvelle sur les usages de l'écrit dans les tribunaux, surtout étudiés jusqu'ici à partir des sources littéraires. Enfin, à travers ces documents, transparaissent les stratégies successorales d'une famille de notables coptes du village de Ṭuṭūn/Tebtynis, les Banū Ğirġa, qui recoururent au tribunal islamique pour sanctionner des accords à l'amiable conformes à leurs coutumes.

**Mots-clés :** papyrologie, Fatimides, Fayoum, cadī, substitut, successions, droit islamique, *fiqh*, droit copte, procès-verbal, *maḥḍar*, pétition, rescrit, famille

\* Mathieu Tillier, Sorbonne Université, UMR 8167 Orient & Méditerranée, mathieu.tillier@sorbonne-universite.fr

Naïm Vanthieghem, CNRS, Institut de recherche et d'histoire des textes, naim.vanthieghem@irht.cnrs.fr  
Ahmad Kamal, Centre of Documentation of Islamic and Coptic Antiquities (Le Caire, Égypte), abokamal\_85@yahoo.com

\*\* Nous remercions Jan Moje et le Musée égyptien de Berlin de nous avoir aimablement procuré des images des documents édités et de nous avoir autorisés à les publier. Ahmad Kamal a précédemment discuté P. Berol. Inv. 8210 dans «The Structure of *Maḥḍar* Court Records», présenté dans le cadre de l'atelier international *Text and Layout Structure of Arabic Documents (7th–16th Centuries)* organisé à Grenade du 4 au 6 juillet 2019.

## ♦ ABSTRACT

### In the Court of Ṭalīt. Two Inheritance Divisions between Copts of Fayyum (5th/11th century)

The court of Ṭalīt, in the southern Fayyum, was hitherto known only from a single document dating back to the early Fatimid period. The present contribution offers the edition and translation of two new documents, containing a total of five texts that shed light on the functioning of this small provincial court presided over by a deputy judge, and its relationship to the upper and lower levels of the Islamic judicial system. The minutes of a hearing (*maḥḍar*), a litigant's petition (*qiṣṣa*) and the rescript (*tawqīʿ*) written on the back side give new insight into the use of writing in Islamic courts, which has so far been studied mainly from literary sources. Finally, these documents reveal the inheritance strategies of a family of Coptic notables from the village of Ṭuṭūn/Tebtynis, the Banū Ġirġa, who used the Islamic court to sanction amicable settlements in accordance with their customs.

**Keywords:** papyrology, Fatimids, Fayyum, qadi, deputy judge, inheritance, Islamic law, *fiqh*, Coptic law, court minutes, *maḥḍar*, petition, rescript, family

## ♦ ملخص

في محكمة طليت. تقسيم تركتين بين أقباط من الفيوم (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)  
لم تكن محكمة طليت، في جنوب الفيوم، معروفةً حتى الآن إلا من خلال وثيقة وحيدة تعود إلى بداية العصر الفاطمي. ويقدم هذا المقال نشر وثيقتين جديدتين وترجمتهما، تتضمنان في المجمل خمسة نصوص تسلط الضوء على عمل هذه المحكمة الإقليمية الصغيرة التي كان يرأسها نائب قاضي، فضلاً عن روابطها مع المستويين الأعلى والأدنى من النظام القضائي الإسلامي. إن كل من محضر جلسة وقصة رفعها مدّعي والتوقيع الذي كتبه القاضي على ظهرها تسلط ضوءاً جديداً على استخدام الكتابة في المحاكم الشرعية، وهو موضوع لم يُدرس حتى الآن إلا عبر المصادر الأدبية. أخيراً، تكشف هذه الوثائق عن استراتيجيات الميراث المتبعة في عائلة من وجهاء الأقباط من قرية طُطون/تبتونيس، وهي عائلة بني جرجة، التي لجأت إلى المحكمة الإسلامية لتسجيل صلح يوافق أعرافهم.

كلمات مفتاحية: علم البرديات، الفاطميون، الفيوم، القاضي، نائب القاضي، ميراث، الفقه، القانون القبطي، محضر، قصة، توقيع، عائلة

\* \* \*

L'ISLAMISATION progressive du Dār al-Islām, entre le I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, se traduit sur le plan institutionnel par l'expansion des réseaux judiciaires islamiques et l'implantation de tribunaux relevant du système cadial dans l'arrière-pays des provinces. Entre le début et la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, les districts judiciaires se multiplièrent ainsi en Irak, avec l'apparition de ressorts secondaires où des vicaires ou substituts (*ḥalīfa-s*) de cadis tranchaient désormais les litiges selon les règles du droit islamique<sup>1</sup>. Ces tribunaux, dont les procédures étaient réglementées par le *fiqh* et dont les conclusions étaient donc prédictibles, attiraient également les non-musulmans qui, dans le même temps, prirent l'habitude de rédiger leurs actes juridiques de manière à pouvoir défendre leurs transactions devant les tribunaux islamiques, c'est-à-dire en arabe et conformément aux normes notariales en vigueur<sup>2</sup>. Les juridictions secondaires, dont on comprend, en croisant références littéraires, documents de la pratique (surtout égyptiens) et quelques actes de tribunaux jusqu'ici recensés<sup>3</sup>, qu'elles se multiplièrent à partir du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, restent cependant mal connues. Si l'on sait depuis peu que le Fayoum disposait d'un substitut judiciaire (*ḥalīfa*) depuis le début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle au moins<sup>4</sup>, il demeure impossible de dresser une carte exhaustive de telles juridictions. Les noms de leurs juges nous sont généralement inconnus, et même le titre qu'ils portaient n'est pas clair, y compris en Égypte où, pourtant, les chercheurs disposent d'une masse considérable de documents. Les procédures et les articulations entre sièges judiciaires sont encore moins étudiées.

Le fonctionnement de la justice dans l'arrière-pays égyptien commence cependant à s'éclaircir quelque peu, notamment grâce à la découverte dans le sud du Fayoum de documents remontant, pour l'essentiel, à la période fatimide. Leur préservation est due à la désertification de la frange méridionale de l'oasis et, en particulier, des rives du canal Tanabṭawayḥ vers le milieu du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle. Le Fayoum fatimide a ainsi pu faire l'objet ces dernières années de nombreuses études, permises tant par la découverte de pièces inédites qui sommeillaient dans des collections européennes, américaines et égyptiennes<sup>5</sup> et la mise au jour de matériel par des fouilles archéologiques<sup>6</sup>, que par l'exploitation de textes publiés<sup>7</sup>. Des documents judiciaires ont fait surface. En 2016, Mathieu Tillier et Naïm Vanthieghem se sont ainsi penchés sur le cas d'un procès-verbal dressé par le tribunal de Ṭalīt, bourgade voisine de Ṭuṭūn dans l'extrême sud du Fayoum, entre un chrétien nommé Sūrus b. Ğirġa et un néo-musulman identifié sous le nom de 'Alī al-Muslimānī, serviteur de 'Abd Allāh b. Furayġ. Outre qu'il lève un coin de voile sur les interactions sociales dans le Fayoum du début du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle et renseigne sur les relations administratives entre Ṭalīt et Ṭuṭūn, ce document illustre pour la première fois un cas de conciliation (*ṣulḥ*) conclue par le biais d'une procédure de rachat du serment

1. Tillier, 2009a, p. 302, 323; 2017, p. 130-135.

2. Tillier, 2017, p. 126; Weitz, 2020.

3. Voir par exemple Tillier, 2017, p. 131-134.

4. Sijpesteijn, 2017, p. 62.

5. Sans prétendre à l'exhaustivité, on citera Rāġib, 2016; Tillier, Vanthieghem, 2016; 2018a; Vanthieghem, Weitz, 2020; Kamal, Mokhtar, 2021.

6. Gaubert, Mouton, 2014.

7. Weitz, 2020.

(*iftidā' al-yamīn*), qui n'était jusque-là attestée que par le *fiqh*<sup>8</sup>. En dépit de son intérêt pour l'histoire sociale et l'histoire du droit, ce texte était resté un *unicum* que les auteurs de l'article n'avaient pu rattacher à aucun ensemble archivistique ou famille connus, jugeant alors ne pas avoir en leur possession assez d'éléments qui le permettent.

L'affaire en serait restée là si Ahmad Kamal n'avait découvert, à Berlin, un second procès-verbal relatif à Sūrus b. Ğirġa dressé la même année que le premier. Ceci permit d'établir un lien avec un troisième document, dont Yūsuf Rāġib avait généreusement confié la publication à Naīm Vanthieghem. Les deux documents que nous éditons ici, mis en relation avec d'autres précédemment publiés ainsi qu'avec des inédits, sont intéressants à plus d'un titre. Ils viennent tout d'abord éclairer d'un jour nouveau l'organisation judiciaire dans le Fayoum méridional au début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, et documenter l'articulation entre une petite juridiction locale, dirigée par un substitut à Ṭalīt, et une juridiction régionale placée sous la houlette d'un *cadi*. L'une de ces pièces compte incidemment parmi les plus anciens exemples de procès-verbaux judiciaires (*maḥḍar*, pl. *maḥḍār*) conservés, ce qui permet de mieux comprendre la forme et la fonction de ce type d'écrit, au centre de l'activité des tribunaux. Ces documents permettent par ailleurs de rattacher Sūrus b. Ğirġa à une importante famille de notables de Ṭuṭūn et de reconstituer une partie de son histoire. Enfin, ils éclairent certaines stratégies successorales mises en œuvre par de riches notables chrétiens qui recouraient aux tribunaux islamiques pour les sanctionner.

## Éditions

### [1] Procès-verbal relatif à un partage successoral

En muḥarram de l'an 404/juillet-août 1013, les dénommés Sūrus b. Ğirġa, Anastās et Dakahīl bt. Qirunta comparaissent devant le tribunal de Ṭalīt pour procéder au partage successoral du défunt Ğirġa b. Qirunta. Le texte, dont la formulation prête à confusion, semble indiquer que Dakahīl bt. Qirunta est la sœur germaine ou consanguine du défunt, sans préciser quels sont les liens qui unissent Sūrus b. Ğirġa et Anastās entre eux et avec ledit Ğirġa. Au terme de négociations, il est convenu que Dakahīl hérite d'objets pour une valeur totale de 17 dinars.

P. Berol. Inv. 8210  
18,3 × 18 cm (pl. I, II)

Ṭuṭūn  
muḥarram 404/juillet-août 1013

Coupon de papier oriental de couleur beige, dont toutes les marges sont conservées. On relève les traces de neuf plis dans le sens de la hauteur. Le document comporte dix-neuf lignes de texte, dont deux au verso. L'écriture présente un tracé fruste qui montre que le scribe, identifié comme Muḥammad b. Yaḥyā, n'était pas un grand expert en pratiques notariales. À quelques exceptions près, le *rasm* est dépourvu de points diacritiques. Le texte est parsemé

8. Tillier, Vanthieghem, 2016.

d'approximations orthographiques : ainsi Muḥammad b. Yaḥyā écrit-il جمع pour جميع (l. 5), ربيع pour ربيع (l. 11), الثمان pour الثمن (l. 9). Le niveau d'éducation du seul témoin qui a apposé sa souscription est également modeste au vu de son écriture maladroite et de la faute qu'il commet en écrivant اقرارهما pour اقرارهم (l. 15) – on ne saurait dire s'il s'agit d'une hypercorrection (le duel *iqrāray-himā* au lieu de l'ordinaire *iqrāri-him*) ou d'une manière d'indiquer le timbre de la voyelle marquant le génitif. Le document a été rédigé au dos d'une pétition, recoupée au moment du remploi, qui présente elle-même au dos la fin d'un rescrit dont on ne conserve plus que la dernière phrase – figurant au-dessus de l'apostille du *maḥḍar* – *in ša' Allāh ḥasbu-nā Llāh wa-ni'ma l-wakīl* (« ... si Dieu le veut. Dieu nous suffit, et quel excellent protecteur ! »)



Pl. I. P. Berol. Inv. 8210 verso.

(1<sup>re</sup> main) صح هذا الخط بجميع [م] فيه و«شهدت عليه  
الخصما وكتب محمد بن يحيى بخطه

بسم الله الرحمن الرحيم

- 5 حضر سورس بن جرجة وانسطاس ودكهيل ابنت قرنتة  
حضروا مجلس الحكم بطليت واقسموا جميع ما خلفه جرجة وامه دبدوه/  
الميتة وهو بن قرنتة واخذ كل واحد منهم حقه بعد  
ان يرضوا جميعا واخذت المرة الثلث من جميع ما خلفه  
اخوها جرجة بن قرنتة وايرت سورس بن جرجة من جميع الدعوا  
والثمان بعد ان اخذت كيسا اسود معلم باثنا عشر دينارا  
10 <و> وشحيعه؟ ديباج ثلاث الدينانير الا ربيع وثلاث قطع نحاس  
بدينارين {وربيع} / {وربيع} يكون الجميع سبع {د} عشر دينارا وقبض كل واحد [د]  
حقه ولم يبقا بينهما قليل ولا كثير ولا دعوا ولا طيبة بعد  
هذا الكتاب وكتب محمد بن يحيى المكاتب بطليت بامرهم ومحضره  
في المحرم استقبال سنة اربع واربع مائة

Verso

15 (2<sup>de</sup> main) شهد صالح بن بكر على اقراريهما بجميع ما

(1<sup>re</sup> main) شهد نهار بن يحيى الخطيب  
بجميع ما في هذا الكتاب وكتب عنه  
بامرهم ومحضره  
في تاريخه

chart. 6 حقه chart. 12 سبيع chart. 11 وشعه chart. 10 احدث و chart. 9 الميتة 6

[<sup>1</sup> (Apostille dans la marge supérieure) Ce document a été validé avec l'ensemble de son contenu  
et les parties adverses en ont [fait] témoigner. Écrit par Muḥammad b. Yaḥyā de sa propre main.

[<sup>3</sup> Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

[<sup>4</sup> Ont comparu Sūrus b. Ġirġa, Anaṣṭās et Dakahīl bt. Qirunta. [<sup>5</sup> Ils ont comparu devant le tribunal de Ṭalīt et ont procédé à la division de l'ensemble [du patrimoine] laissé par Ġirqa, dont la défunte mère se nomme Dabidawe [<sup>6</sup> et qui est fils de Qirunta. Chacun d'eux a pris ce qui lui revenait de droit, après [<sup>7</sup> s'être tous mis d'accord, et la femme a reçu un tiers de tout ce qu'a laissé [<sup>8</sup> son frère Ġirqa b. Qirunta. Elle exempte Sūrus b. Ġirġa de toute réclamation [<sup>9</sup> et s'engage à ne pas contester le montant [de sa part], après avoir reçu un habit noir, ourlé d'une bande colorée, d'une valeur de douze dinars, [<sup>10</sup> un écheveau (?) de fils brocardés d'une valeur de trois dinars ôtés d'un quart, trois pièces de cuivre [<sup>11</sup> d'une valeur de deux dinars un quart, pour un total de dix-sept dinars. Chacun a pris possession de [<sup>12</sup> ce qui lui revenait de droit et il ne subsiste plus entre eux ni peu ni prou, ni [aucun motif] de plainte ou de réclamation après [rédaction] de [<sup>13</sup> cet acte. Écrit par Muḥammad b. Yaḥyā le mukātib à Ṭalīt, sur leur ordre et en sa présence, en muḥarram du début de l'année quatre cent quatre.

## Verso

|<sup>15</sup> (1<sup>er</sup> témoignage) Šāliḥ b. Bakr témoigne qu'ils ont admis l'ensemble du |<sup>16</sup> contenu et a écrit de sa main à ladite date.

(2<sup>d</sup> témoignage) Nahār b. Yaḥyā le prédicateur témoigne |<sup>17</sup> de tout le contenu de ce document. Écrit pour lui, |<sup>18</sup> à sa demande et en sa présence, |<sup>19</sup> à ladite date.

**4 Anasṭās** Il s'agit d'une transcription arabe du nom gréco-copte Anastasios. L'absence de patronyme est surprenante, en particulier dans un document judiciaire. La littérature juridique suggère cependant que l'identification précise des plaideurs par leur nom et patronyme n'était pas une priorité lors de leur audition par le juge ; elle le devenait en revanche pour la rédaction du *maḥḍar* (voir Tillier, 2010, p. 99-100).

**Dakahil bt. Qirunta** L'anthroponyme féminin Dakahil est constitué de la préformante *Da-/τα-* (« celle de »), qui sert classiquement en copte à former des noms féminins (voir Layton, 2000, § 126 ; Gaubert, Mouton, 2014, p. 264), et à l'époque islamique également des anthroponymes masculins. L'élément Kahil s'explique difficilement, à moins qu'il ne faille y voir une manière de rendre le nom biblique Chael, que l'on rencontre habituellement dans les papyrus sous la forme Kayil (كَيْل). L'interprétation du patronyme Qirunta est tout aussi obscure : peut-être s'agit-il d'une transcription du nom gréco-copte Γερώντιος (TM People 6854 ; l'identifiant renvoie à la base de données en ligne : <https://www.trismegistos.org/ref/>), dont la gutturale sonore initiale serait, par influence du substrat copte, devenue sourde, comme cela arrive en copte.

**5 wa-aqsamū ḡami' mā ḥallafa-hu Ġirqa** Le notaire confond manifestement la forme II *qassama* (« diviser ») et la forme IV *aqsama* (« jurer »), à moins que l'*alif* ne soit un *alif* superflu destiné à marquer le timbre de la voyelle de la coordination qui précède. Nous proposons, sans grande certitude, de voir dans le nom du défunt une adaptation du nom gréco-copte Γεωργε, dont la seconde gutturale serait devenue sourde.

**wa-ummu-hu Dabidawa'** L'anthroponyme féminin Dabidawe est constitué de la même préformante *Da-/τα* que celle qui a servi à bâtir le nom Dakahil. Quant à l'élément *-bidawa*, nous l'interpréterions comme une transcription du nom copte masculin πιτωϥ (TM People 18452).

**9 kisā aswad mu'lam** Le terme *kis* signifiant une « bourse », il serait éventuellement possible de lire *kīsan aswad* (« une bourse noire ») et d'interpréter qu'elle contenait 12 dinars. L'épithète *mu'lam* apparaît cependant dans plusieurs papyrus pour qualifier un vêtement (*kisā'* ; cf. *P. Prag. Arab.* 67, 4, 8 et 13 ainsi que *P. Ragib Edfou* 4. 11), ce qui conduit à penser qu'il s'agit d'une corruption de *kisā'*, le *yā'* étant utilisé ici par Muḥammad b. Yaḥyā pour marquer le timbre de la voyelle /i/ du mot – le premier témoin commet peut-être la même bévue en écrivant écrit fautivement اقراريهما pour اقرارهم. Le sens de *mu'lam* n'est pas tout à fait clair : la forme IV de la racine *'l.m.* a pour sens technique « marquer une pièce d'étoffe » (Kazimirski, 1860, II, p. 349b) et le participe *mu'lam* se dit d'un drap ou d'une étoffe qui porte une marque (Kazimirski, 1860, II, p. 351a). Si cette acception convient bien pour des pièces qui viennent de sortir du métier à tisser – car les tisserands marquaient leur produit –, elle paraît difficilement s'appliquer ici. Dans *P. Ragib Edfou* 4, l'éditeur traduit le terme par « rayé » tandis

qu'Adolf Grohmann le rend par l'allemand *gesäumt* (« ourlé ») dans celle de *P. Prag. Arab.* 67. Nous suggérons de la traduire plutôt par « ourlé d'une bande colorée », sens technique qui dérive de *alam*, « bordure cousue sur les bords d'une robe » (Kazimirski, *Dict.*, II, p. 350a).

10 <wa->waš<ī>'at *dībāğ* Le terme *wašī'a* évoque une pelote ou un écheveau (Kazimirski, 1860, II, p. 1542b). Quant au mot *dībāğ*, il désigne en principe une pièce d'étoffe brocardée (Kazimirski, 1860 I, p. 663a; Lane, 1863-1893, p. 843 a-b); puisqu'il est question d'écheveau juste avant, il doit s'agir de fil destiné à la fabrication de tissus brocardés. De ce type d'étoffe, on pouvait confectionner des chapeaux (cf. *P. Cair. Arab.* VI 394 recto, 13), des coussins (cf. *P. Vind. Arab.* II 5 verso, 3-4), des rideaux (cf. *P. Vind. Arab.* II 5 verso, 5) ou encore des vêtements (*P. Cair. Arab.* V 307 recto, 7), en particulier des robes (*P. Transmission* 8, 15).

*ṭalāt qīṭa' nuḥās* Il s'agit sans doute d'objets de cuivre, comme des marmites ou des chaudrons.

11 *lā da'wā wa-lā ṭayyiba ba'd hādā l-kitāb* Le notaire a écrit *wa-lā ṭayyiba* au lieu de *wa-lā ṭalba*. Pour une formulation similaire, voir notamment *P. Fahmi Taaqud* 3, 9-10 et *P. Fahmi Taaqud* 5, 14-15.

12 *bi-dīnārayn* {/ *wa-rubay'* } \ *wa-rubay'* Le scribe a manifestement tenté d'ajouter une première fois, sous la ligne, l'élément *wa-rubay'*, mais se rendant compte que son addition était peu lisible, il l'a réécrit au-dessus du verbe *yakūnu*.

*yakūnu l-ğamī' sab' .{.}'ašar dīnāran* Le scribe a écrit *عشر*. Peut-être avait-il en tête la graphie très courante *عشر* pour *عشر*, dont l'*alif* prothétique serait alors ligaturé au *'ayn* initial (voir à ce sujet Hopkins, 1984, p. 114-115, § 95b). La somme est correcte : les 12 dinars du vêtement noir additionnés au 2 3/4 dinars du brocard et aux 2 1/4 dinars de pièces de cuivre donnent bien un total de 17 dinars.

16 *šahida Nahār b. Yaḥyā* Le témoin est peut-être le frère de Muḥammad b. Yaḥyā, qui a rédigé le présent acte. Le fils de Nahār b. Yaḥyā, un certain Sa'id, apparaît en ramaḍān 456/ août-septembre 1064 comme témoin dans *Chrest. Khoury* II 3 (l. 13), un acte du village d'Uqlūl qui précise qu'il était originaire de Ṭalīt (*al-Ṭalīti*). Le fils avait-il émigré à Uqlūl ou bien n'était-il que de passage pour offrir ses services de témoin instrumentaire, ou alternativement l'acte trouvé dans le village d'Uqlūl fut-il dressé par un notaire de Ṭalīt ?

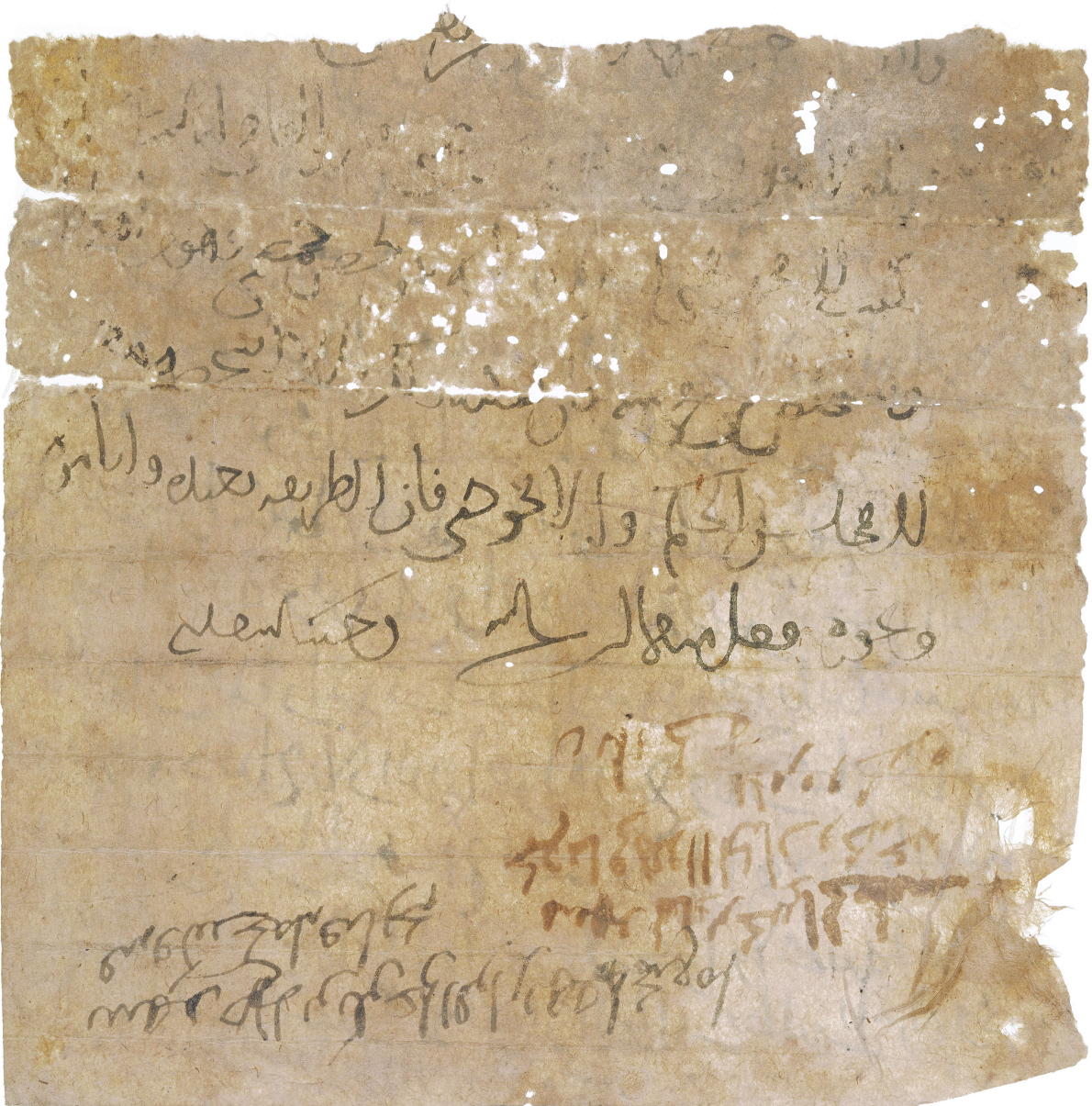
## [2] Fragment de pétition adressée à un *cadi*

Au dos du procès-verbal édité ci-dessus figurent les restes d'une pétition adressée à un *cadi* par une femme. Cette dernière s'y plaint d'un homme habitant Ṭuṭūn et demande au *cadi* de bien vouloir écrire à son substitut à Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā, afin que ce dernier le fasse comparaître et qu'elle puisse recouvrer ce qu'il lui doit. S'il n'y parvient pas, le substitut fera amener l'adversaire en compagnie de la femme devant le tribunal – soit celui de Ṭalīt, soit celui du *cadi* à Madīnat al-Fayyūm. Cependant, la femme préférerait n'avoir point à sortir pour comparaître, car la route est longue pour une femme sans défense. La nature du litige reste obscure, mais il s'agit probablement d'une affaire de dette ou d'usurpation.

P. Berol. Inv. 8210  
18,3 × 18 cm (pl. II)

recto Ṭuṭūn  
avant muḥarram 404/juillet-août 1013

Coupon de papier oriental de couleur beige, qui a été recoupé pour écrire le document [1]. Du texte d'origine, on ne conserve plus que six lignes, sans qu'il soit possible d'estimer l'étendue des pertes. L'écriture, ample et pourvue de points diacritiques par endroits, est l'œuvre d'un professionnel.



© SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung.

Pl. II. P. Berol. Inv. 8210 recto.

والده [عبد الر[حمن [بن] نهار [....] ..... [.....] ان  
 يكتب الى محمد بن يحيى اعزه الله بان يحضر خصمي وهو من اهل ططون[ن]  
 ويستخلص من في يديه فان امكنه ذلك والا اشخصه مع[ي]  
 الى مجلس الحكم والا يخرجني فان الطريقة بعيدة وانا مرة  
 وعورة فعل منعما ان شا الله وحسبنا الله وكفى

4 فان chart. 5 chart. نخرجى

... |<sup>1</sup> dont le père est [‘Abd al-Rah]mān [b.] Nahār... |<sup>2</sup> ... S’il plaît au cadī – que Dieu perpétue l’assistance qu’Il lui prête –, |<sup>3</sup> pourrait-il écrire à Muḥammad b. Yaḥyā – que Dieu le renforce – de convoquer mon adversaire, qui habite Ṭuṭūn, |<sup>4</sup> et de recouvrer [mon dû] auprès de celui qui l’a en sa possession, si cela lui est possible? Dans le cas contraire, [pourrait-il lui écrire] de l’envoyer avec moi |<sup>5</sup> au tribunal? Puisse-t-il cependant ne pas m’obliger à sortir, car la route est longue et je suis une femme |<sup>6</sup> sans défense! Il fera ainsi une bonne action, si Dieu le veut. Dieu nous suffit pour toute chose!

3 *bi-an yuḥdira ḥaṣmī* Le scribe a d’abord oublié le *ṣād* et écrit *ḥam* avant de se corriger.

5-6 *fa-inna l-ṭarīqa ba‘īda wa-anā mar’a | wa-‘awra* On aurait attendu plutôt *fa-inna l-ṭarīqa ba‘īda wa-anā mar’a ‘awra*, la conjonction de coordination *wa-* devant *‘awra* semblant superflue. *‘Awr* ou *‘awir* signifie « sans défense » (voir Coran XXXIII, 13). Une *ṭarīq mu‘wira* correspond à un chemin où l’on risque de se perdre (Lane, 1863-1893, p. 2194). Appliqué à une femme, l’adjectif *‘awira* fait également allusion à sa pudeur (*‘ār*) qui lui fait craindre le regard des hommes.

6 *fa‘ala mun‘aman* Le participe *mun‘aman* est rarement utilisé dans les pétitions. On en trouve une seule autre occurrence dans la pétition *P. Genizah Cambr.* 94, 15.

### [3-5] Pétition, rescrit cadial et visa d’un substitut

Les trois textes édités ci-après figurent tous sur le même document. Ils concernent une même procédure de partage successoral et la liquidation de l’héritage revendiqué par Sawīrus b. Ġirġa et son seul fils survivant, à la suite du décès de deux autres enfants. Le premier texte [3], au recto, est une pétition (*qiṣṣa*) adressée par Sūrus/Sawīrus b. Ġirġa à un cadī. Le deuxième [4], consigné sur la moitié gauche du verso, est le rescrit (*tawqī‘*) que le cadī a rédigé en réponse à la pétition, tandis que le troisième [5] correspond au visa que le substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā, émet à l’intention d’un agent administratif pour lui ordonner de débloquent l’héritage conformément aux dispositions du rescrit.

### [3] Pétition de Sawīrus b. Ġirġa à un *cadi*

Sūrus/Sawīrus b. Ġirġa adresse une pétition (*qiṣṣa*) à un *cadi* dont le nom n'est pas spécifié. L'homme rappelle qu'il lui a déjà écrit à propos de l'héritage laissé par son épouse et que le *cadi* a envoyé un rescrit à Muḥammad b. Yaḥyā, son substitut (*mustaḥlaf*), pour lui ordonner de traiter Sūrus équitablement et de lui restituer l'héritage qui lui revient de droit. Sa défunte femme laisse en effet derrière elle trois enfants, une fille et deux garçons, avec lesquels il doit partager ses biens. Conformément à ce premier rescrit, le substitut a convoqué les ayants droit et réparti la succession. Néanmoins, au moment de procéder au partage, deux des enfants étaient décédés et seul l'un des garçons était encore en vie. La succession a donc été placée sous séquestre. Sūrus/Sawīrus b. Ġirġa s'adresse donc à nouveau au *cadi* pour qu'il écrive à son substitut de débloquer les parts d'héritage qui leur reviennent, à son fils et à lui.

Le texte a été rédigé à une date inconnue, mais nécessairement après le document [1] (c'est-à-dire après muḥarram 404/juillet-août 1013), soit que ce dernier concerne la mère de Sūrus et sa propre fratrie (hypothèse 3, *infra*), soit que la fille du présent document soit identifiable à la Dakahīl du document [1] (hypothèse 1, *infra*); en effet, cette dernière est présentée comme vivante dans le procès-verbal [1], alors qu'elle est morte au moment de la rédaction du présent document.

P. Berol. Inv. 8061 recto  
29,6 × 19,2 cm (pl. III)

Ṭuṭūn  
avant muḥarram 404/juillet-août 1013

Coupon de papier de couleur beige, dont toutes les marges sont conservées; celle de gauche est particulièrement serrée. On relève les traces de sept plis dans le sens de la hauteur. Le texte comporte treize lignes rédigées dans une écriture professionnelle, ample et élégante; le *rasm* est pourvu par endroits de quelques points diacritiques et de *šadda*-s.



## قصة سويرس بن جرجة الططوني

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 قد كنت عرفت القاضي اطل الله بقاه وادام تاييده وعلاه وكبت بالذل اعداه  
 جزاي لي من الارث لبنت نسطاس [ب] بن حيلة ووقع لي الى محمد بن يحيى  
 المستخلف بطليت اعزه الله بانصافي ووصولي الى ما استحقه من الارث ٥  
 فاحضر خصمي وقسم الارث علي وعلى اولادي اذ كانت زوجتي هلكت  
 وهي بنت نسطاسة وخلفت لي ولدين وبنت فهلك الولد الواحد  
 والبنت وبقي الولد الاخر فل[م] قسمننا الارث احوالوا بييني وبين حصه  
 ولدي الاموات مع حصه ولدي الذي يعيش واودعوا الجمع في  
 المودع ولم يطلق لي ما <استحقته من ارث ولدي الهالكين والذي بالحياة ١٠  
 وانا اسل القاضي ادام الله تاييده ان يمن ما [و]قع الى ابي عبد الله  
 محمد بن يحيى المستخلف بطليت اعزه الله بان يسلم الي ما استحقه  
 من ارث اولادي الحي منهم والاموات فعل مثابا ان شا الله  
 حسبنا الله وحده

chart. 6 chart. 7 chart. 8 chart. 9 chart. 10 chart. 11 chart. 12 chart. 13 chart. 14

<sup>1</sup> Pétition de Sawīrus b. Ġirġa al-Ṭuṭūnī.

<sup>2</sup> Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

<sup>3</sup> J'ai précédemment informé le cadī – que Dieu lui prête longue vie, qu'Il perpétue l'assistance [qu'Il lui accorde] et sa grandeur, et qu'Il frappe ses ennemis d'humiliation ! – <sup>4</sup> qu'il me revient une part sur la succession de la fille d'Anasṭās b. Ḥīla; [le cadī] a rédigé pour moi un rescrit à l'intention de Muḥammad b. Yaḥyā, <sup>5</sup> le substitut à Ṭalīt – que Dieu le fortifie – lui demandant de me traiter avec équité et de me permettre de recouvrer la part d'héritage qui me revient de droit. <sup>6</sup> Celui-ci a donc fait comparaître mon adversaire et a réparti la succession entre mes enfants et moi, puisque mon épouse, <sup>7</sup> la fille d'Anasṭās, <sup>6</sup> est décédée <sup>7</sup> en me laissant deux garçons et une fille. Le premier garçon <sup>8</sup> et la fille sont décédés et ne reste en vie que le second garçon. Quand nous avons divisé l'héritage, ils ont établi une distinction entre, [d'un côté], ma part, et [de l'autre] celle <sup>9</sup> de mes deux enfants morts et celle de mon fils survivant, et ont placé l'ensemble en <sup>10</sup> dépôt. Ainsi, l'on n'a point débloqué la part qui me revient de droit sur la succession de mes deux enfants décédés ni celle de celui qui est encore vie. <sup>11</sup> [C'est pourquoi] je demande au cadī – que Dieu perpétue l'assistance [qu'Il lui prête] – de bien vouloir écrire un rescrit à Abū 'Abd Allāh <sup>12</sup> Muḥammad b. Yaḥyā, le substitut à Ṭalīt – que Dieu le fortifie –, lui demandant de me remettre ce qui me revient de droit <sup>13</sup> sur la succession de mes enfants, vivants comme morts. Il accomplira ainsi une action digne de récompense, si Dieu le veut.

<sup>14</sup> Dieu seul nous suffit !

1 *qiṣṣat Sawirus b. Ğirġa al-Ṭuṭūnī* Cette addition en haut à droite est appelée *tarġama* dans les manuels de chancellerie. Écrite dans le coin supérieur gauche de la pétition, parallèlement au texte comme c'est l'usage à l'époque fatimide, elle sert à référencer la pétition dans les archives (voir Stern, 1964, p. 93 ; Rustow, 2020, p. 345). Une telle séquence est habituellement introduite à l'époque par le terme *al-mamlūk* ou *al-'abd* suivi du nom du pétitionnaire (cf. Khan, 1993, p. 306-307), mais jamais par le terme *qiṣṣa*. L'usage de ce dernier vocable est en revanche très courant dans les pétitions pré-fatimides. Le seul parallèle que nous connaissions à ce jour sur papier est une pétition de la Bibliothèque nationale égyptienne (P. Cair. Arab. Inv. 3792). Voir Meghawry, Saleh, 2008.

4 *li-bint Anastās b. Hīla* La lecture du patronyme semble assurée – même si l'on pourrait aussi lire un *ġīm* à l'initiale –, mais l'étymon de l'anthroponyme n'est pas clair. Pourrait-il s'agir d'une tentative de rendre le nom Helias ? Cela paraît peu probable dans la mesure où ce dernier est en principe transcrit هلية.

5 *bi-inṣāfi wa-wuṣūli ilā*. . . Le terme *inṣāf* est très courant dans le vocabulaire des pétitions. Voir notamment P. Ryl. Arab. I, XV 1, 5 et P. Ryl. Arab. II 11, 14 et 16.

10 *wa-anā as'alu l-qāḏī* Le scribe semble avoir écrit *wa-anā as'alu-ka al-qāḏī*, avant de se reprendre.

12 *fa'ala maṭāban* Pareille formule se lit avec quelques variations dans CPR XVI 3, 8 ; P. Khan Petitions 2, 8 ; P. Ryl. Arab. II 11, 28 et P. Genizah Cambr. 93, 12.

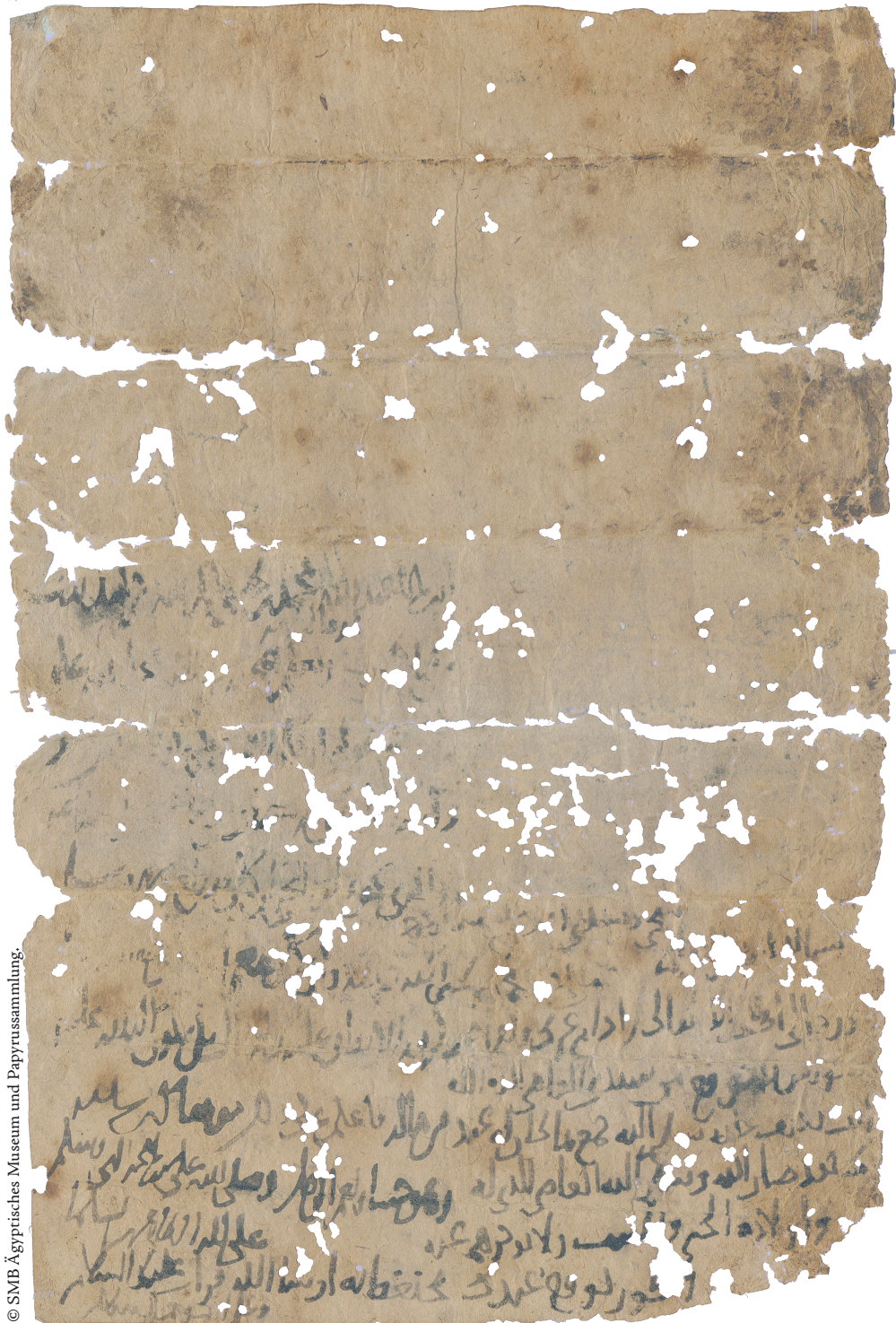
#### [4] Rescrit du *cadi* en réponse à la pétition de Sawirus b. Ğirġa

Le second texte, rédigé au dos de la pétition, occupe les deux tiers inférieurs de la partie gauche du coupon. Il s'agit du rescrit (*tawqī'*) que le *cadi* anonyme émit en réponse à la requête de Sūrus/Sawirus b. Ğirġa. Adressé à Muḥammad b. Yaḥyā, dans un style direct et dépouillé de la *basṃala* comme des formules initiales de salutation, le rescrit ordonne au substitut d'examiner l'affaire et de déterminer ce qui revient à chacun. Le substitut devra écrire au *cadi* si un accord est trouvé et entendre une preuve testimoniale si nécessaire. Le détail des instructions envoyées au substitut de Ṭalīt nous échappe cependant en raison de l'état de conservation du texte.

P. Berol. Inv. 8061 verso (gauche)  
29,6 × 19,2 cm (pl. IV)

Ṭuṭūn  
après muḥarrām 404/juillet-août 1013

Coupon de papier de couleur beige. Le texte comporte douze lignes rédigées dans une écriture fluide attestant un certain professionnalisme. Le texte est très abrasé dans la partie supérieure et effacé par endroit. Pour autant qu'on puisse le dire, le *rasm* ne semble pourvu d'aucun point diacritique.



© SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung.

Pl. IV. P. Berol. Inv. 806r verso.

انت يابا عبد الله محمد بن يحيى ادام الله كرامتك تقف  
 على ما ذكر في هذه الرقعة وتعلم صحة كل ذلك وتحل فيه على  
 [الذي يستحق له ان كان الارث على ما ذكر سورس [بن جـ] ر[جة]  
 وانه [هو] الذي [قد صار مـ] [ال] من ماله [في السنة؟] [الماضية  
 والذي يستحق ولده الحي ان كان قد بلغ وشهد؟ وسلم؟  
 ٥ وان كان معي ا... بجميع ..... فان وقع  
 الاتفاق عليه فاكتب الي فان تكون البينة عليه  
 فاعلم على ذلك موقفا ان شا الله  
 وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد النبي وسلم  
 ١٠ (vacat) على اله الطاهرين تسليما  
 قرات عليك السلام  
 (vacat) وعلى اخوكم السلام

|<sup>1</sup> Toi, ô Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā – que Dieu perpétue les honneurs dont tu jouis ! –, prends connaissance |<sup>2</sup> de ce qui est mentionné dans cette pétition et enquires-toi de l’exactitude de tout cela ; démêle (?) |<sup>3</sup> ce qui lui revient de droit si la succession correspond à ce que Sūrus b. Ġirġa mentionne, |<sup>4</sup> et s’il s’agit de ce qui est entré dans ses biens [l’année (?)] dernière, |<sup>5</sup> et ce qui revient de droit à son fils survivant s’il a atteint la puberté, si... et s’il a retrouvé la santé, |<sup>6</sup> et s’il y a... l’ensemble... [Si l’on tombe] |<sup>7</sup> d’accord à ce sujet, écris-moi ; s’il lui incombe de produire une preuve testimoniale, |<sup>8</sup> prends-en connaissance et que Dieu t’assiste s’Il le veut ! |<sup>9</sup> Il nous suffit ! Quel excellent protecteur ! Que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur notre seigneur Muḥammad le prophète |<sup>10</sup> et sur les saints membres de sa famille !  
 |<sup>11</sup> Je t’adresse mes salutations, |<sup>12</sup> ainsi qu’à ton frère !

١ anta yā-bā ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā Le rescrit conservé au dos de la pétition P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 95 – récemment publié dans Weitz, 2022 –, qui provient du même village et fut rédigé seulement quelques années après le nôtre, présente le même type d’apostrophe. Là où l’éditeur a lu les mots *in šā’ Allā[h li-Ibrāhīm] m [b]. ‘Alī* (l. ١), il faut en réalité lire *anta yā bā l-[Ḥasa]n [I]brāhīm b. ‘Alī* (« Toi, ô Abū l-Ḥasan Ibrāhīm b. ‘Alī ») (fig. ١).

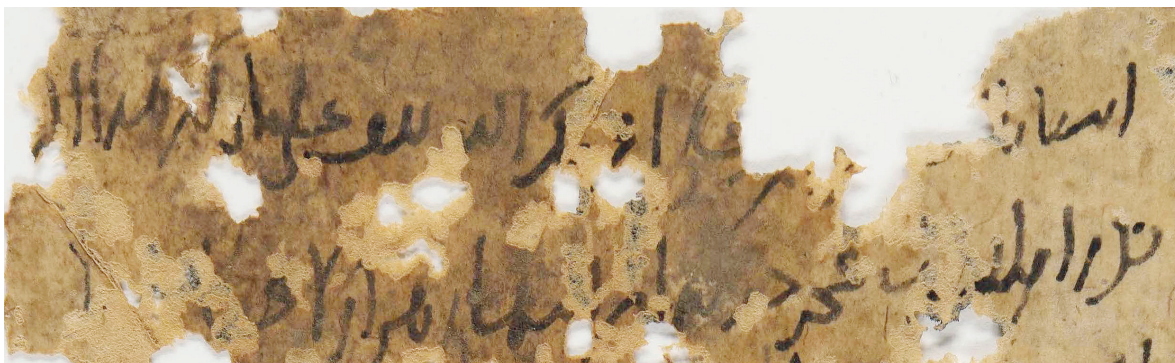


Fig. 1. P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 95 verso, 1-2.

1-2 *anta ... taqif | ‘alā mā dukira fī hādībi \al-ruq‘a/* Une formule similaire se lit dans P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 95 verso, ll. 1-2 *anta ... taqif ‘alā mā dakara hādā al-ra | ġul* (« Toi, ... prends connaissance de ce que cet homme mentionne »).

2 *wa-tuḥillu fī-hi ‘alā* La lecture du verbe est incertaine. L'on pourrait éventuellement proposer *wa-taḥkumu*, mais notre scribe trace des *kāf*-s plus recourbés et la hampe droite de la lettre médiane ou finale évoque plutôt un *lām*. Par ailleurs, le verbe *ḥakama* (« juger ») construit avec la préposition *‘alā* signifie « condamner », et il ne ferait pas sens de condamner ici celui qui a droit à la succession.

4 *wa-inna-hu [huwa] lladī [q]ad šāra m[āl] min māli-hi* La formule est très courante dans les contrats de vente, où elle indique qu'un bien, après le versement du montant, est devenu la propriété de l'acheteur. Voir par exemple P. Fahmi Taaqud I, 6 et P. Cair. Arab. II 57, II.

II-12 *qara'tu ‘alay-ka l-salām | wa-‘alā aḥū-kum al-salām* Il est difficile de dire s'il faut comprendre *wa-‘alā aḥī-kum* (« ainsi qu'à ton frère »), qui aurait été écrit de manière fautive au nominatif, ou *wa-‘alā iḥwati-kum* (« et ainsi qu'à tes frères »), dont le *tā'* aurait été omis ou serait à peine visible. Il peut paraître étonnant que le rescrit du *cadi* se termine sur une note plus personnelle, dans laquelle le juge adresse ses salutations à Muḥammad b. Yaḥyā et son frère, peut-être le témoin Nahār b. Yaḥyā mentionné dans le *maḥḍar* [I]. Une telle familiarité se rencontre aussi dans la lettre P. Stras. Arab. Inv. 541 adressée à un *cadi* par al-Ḥasan b. Ibrahīm b. Rizq, le substitut judiciaire à Ṭutūn dans la seconde moitié du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle ; sur les dates d'activité de ce substitut, voir P. Tillier Reçu (447/1055) ; CPR XXVI 10 (451/1059) ; P. Lond. Inv. Or. 4684 (II) (455/1063) ; Chrest. Houry I 39 (456/1064) ; Chrest. Houry II 20 (456/1064). Cette missive (ll. 9-10) se termine par les mots *qara'tu ‘alay-ka aḥḍal al-salām | ‘alā man taḥūtu-hu ‘ināyatu-ka l-salām* (« Je t'adresse mes meilleures salutations à toi ainsi qu'à tous ceux qu'embrasse ta sollicitude »).

### [5] Visa du substitut Muḥammad b. Yaḥyā adressé à un agent

Le troisième texte qui figure, lui aussi, au dos du coupon à droite du rescrit, est le visa que le substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā, adresse à un certain Abū Ṣāliḥ ‘Abd al-Raḥmān en réaction au rescrit du *cadi*. Le substitut indique qu'au vu du consentement formulé par le *cadi*, Abū Ṣāliḥ peut remettre sans délai à Sūrus et à son fils ce qui leur revient. Le texte se termine par une formule demandant au destinataire de conserver précieusement le rescrit du *cadi*.

P. Berol. Inv. 8061 verso (droite)  
29,6 × 19,2 cm (pl. IV)

Ṭutūn  
avant muḥarram 404/juillet-août 1013

Coupon de papier de couleur beige. Le texte comporte sept lignes auxquelles s'ajoutent deux lignes d'une adresse apposée à gauche de la *basmala*. L'écriture, hésitante et assez mal formée, correspond à celle de Muḥammad b. Yaḥyā, dont nous avons constaté dans le document [I] la faible maîtrise de l'art scripturaire. Comme dans le document [I], il omet systématiquement le *yā'* destiné à marquer le /ī/ (cf. l. 3 et 7 dans le mot *tawqī'* et l. 4 dans *ḡamī'*).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 ورد الي اطال الد[به] بقاءك وادام عزك ونعماك؟ قصة؟  
 سورس بتوق<ح>مع من سيدي القاضي ايده الله  
 انت تقف عليه تسلم اليه جم<ح>مع ما كان له عندك<ك> من ماله  
 ٥ كله؟ فقد صار اليه وسلم اليه القاضي الذي له  
 واولاده الحي والميت ولا توخرهم عنه  
 (vacat) ل[ب]كون <ال>توق<ح>مع عندك محتفظ به ان شا الله

Adresse (à gauche de la *basmala*):

لشيني وسيدي ابو صلح عبد الرحمن  
 من اخ[به] محمد بن يحيى ايده الله

3 توقع chart. 7 محافظ chart.

<sup>1</sup> Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

<sup>2</sup> Que Dieu prolonge ton existence, perpétue ta puissance et [Ses] faveurs à ton égard (!) !  
 La pétition (?) <sup>3</sup> de Sūrus <sup>2</sup> m'est parvenue, <sup>3</sup> [munie] du rescrit de mon maître le cadī – puisse Dieu lui prêter assistance ! <sup>4</sup> Toi, prends-en connaissance [et] remets-lui tous les biens qu'il y a chez toi et qui lui reviennent. <sup>5</sup> En effet, ils doivent lui revenir, [car] le cadī [a décidé de] lui remettre ce qui lui appartient, à lui <sup>6</sup> et à ses enfants vivants et morts. Ne tarde point à le leur restituer !

<sup>7</sup> Conserve soigneusement le rescrit chez toi, si Dieu le veut.

(Adresse) <sup>8</sup> À mon *ṣayḥ* et maître Abū Ṣāliḥ 'Abd al-Raḥmān, <sup>9</sup> de la part de son frère Muḥammad b. Yaḥyā – puisse Dieu lui prêter assistance !

**2** *wa-adāma 'izza-ka wa-na'mā'a-ka*<sup>2</sup> Pour des parallèles à cette eulogie, voir par exemple *P. Fay. Villages* 36, 5 et 39, 3.

**2-3** *qiṣṣat*<sup>2</sup> | *Sūrus* La lecture du mot qui précède le nom Sūrus est peu certaine. Puisque la phrase commence par le verbe *warada*, souvent employé dans le matériel papyrologique pour signaler l'arrivée d'une lettre (cf. par ex. *P. Philad. Arab.* 74, 9 et *P. Raḡib Lettres* 7), il doit nécessairement s'agir d'un type de document. Comme le recto du coupon est une pétition, identifiée comme telle dans la *tarḡama*, en haut à gauche, nous proposons de lire *qiṣṣa*.

**4** *anta taqif 'alay-hi tusallim* En dépit de l'écriture hésitante de Muḥammad b. Yaḥyā, la lecture du verbe *taqif* est assurée et trouve un parallèle dans le rescrit du cadī [4]. On attendrait cependant la coordination *wa-* entre les deux verbes.

## Commentaire historique

### I. La justice dans le Fayoum méridional

#### I.1. Le tribunal de Ṭalīt et la hiérarchie judiciaire

Dans « La rançon du serment », deux d'entre nous avaient mis en évidence, grâce à un autre *maḥḍar*, la présence d'un tribunal à Ṭalīt au tout début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle. Cette bourgade à l'extrémité du canal Tanabṭawayh, propositions-nous, devait être assez islamisée pour accueillir un tribunal (*maḡlis al-ḥukm*), tandis que le bourg voisin de Tebtynis/Ṭūṭūn ne disposait sans doute pas encore d'un tribunal islamique au v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle. Les chrétiens de Ṭūṭūn qui souhaitaient comparaître devant un juge musulman pour faire enregistrer leurs contrats ou pour intenter des procès devaient donc vraisemblablement se rendre à Ṭalīt<sup>9</sup>.

Les deux documents que nous éditons ici confirment en grande partie ces hypothèses. Le procès-verbal [1], daté de 404/1013, montre comment trois membres d'une famille chrétienne résidant à Ṭūṭūn<sup>10</sup> comparurent devant le tribunal, non pas dans le cadre d'un procès comme dans *P. Tillier Rançon*, mais afin de procéder à un partage successoral après le décès du frère d'au moins l'un d'entre eux, Ğirqa b. Qirunta. Ce procès-verbal fut rédigé au tribunal, au dos d'une ancienne pétition, et ratifié par l'apostille de Muḥammad b. Yaḥyā. Il ne mentionne pas de litige, mais plutôt un accord entre les héritiers entériné par le tribunal. Aucun jugement n'est rendu : comme nous le verrons plus en détail, le *maḥḍar* se contente de dresser un constat (*tubūt*) auquel les parties pourront se référer en cas de doute et surtout de dispute. Si l'un des héritiers conteste le partage en justice, les autres pourront présenter le *maḥḍar* et démontrer non seulement qu'un accord avait été conclu, mais également que les héritiers ont par avance renoncé à toute contestation du partage. Le second document est une pétition [3] rédigée par Sūrus/Sawīrus b. Ğirḡa – vraisemblablement l'un des protagonistes de cette affaire – à une date inconnue, mais selon toute probabilité postérieure à celle du procès-verbal. Sūrus l'adresse à un cadī non nommé pour lui demander de débloquent la succession qui lui revient, à lui et à son fils, après la mort de Bint Anaṣṭās, son épouse et la mère de son fils. Le verso [4-5] est divisé en deux colonnes. À gauche, le cadī destinataire de la pétition a dans un premier temps rédigé un rescrit, très effacé, demandant à Muḥammad b. Yaḥyā d'examiner l'affaire et de liquider la succession si les affirmations de Sūrus se vérifient. Dans la colonne de droite, Muḥammad b. Yaḥyā écrit à un troisième homme, Abū Ṣāliḥ 'Abd al-Raḥmān, pour lui ordonner de débloquent la succession et de la remettre aux ayants droit.

9. Tillier, Vanthieghem, 2016, p. 59-62.

10. Voir Tillier, Vanthieghem, 2016, p. 63.

### 1.1.1. Un substitut à Ṭalīt

Ces nouveaux documents apportent tout d'abord des précisions essentielles sur le fonctionnement du tribunal de Ṭalīt et sa place dans la hiérarchie administrative. P. Tillier Rançon (404/1013-1014) suggérait jusqu'ici de voir dans Muḥammad b. Yaḥyā un juge portant peut-être le titre de *qāḍī* ou de *ḥākim*<sup>11</sup>. En effet, le document donnait à lire *ḥaḍara... maḡlis al-ḥukm bi-Ṭalīt wa-huwa yawma'idin Muḥammad b. Yaḥyā* (« ont comparu au tribunal de Ṭalīt, dont [le juge] est actuellement Muḥammad b. Yaḥyā »). Or, il apparaît désormais que cet agent judiciaire ne portait aucun de ces deux titres.

Dans le procès-verbal [1], Muḥammad b. Yaḥyā<sup>12</sup> se qualifie lui-même de *mukātab* (ou *mukātib*), un terme dont le sens n'a rien d'évident. Le *mukātab* désigne en effet, en droit, un esclave qui a conclu un contrat (*kitāb*) avec son maître afin de racheter sa liberté; le maître était lui-même appelé *mukātib*<sup>13</sup>. Cette définition ne peut en aucun cas s'appliquer à Muḥammad b. Yaḥyā, qui occupait à Ṭalīt des fonctions bien trop élevées pour être d'extraction servile. Son *nasab* montre de surcroît qu'il était fils d'un musulman et par conséquent un homme libre de naissance. Il n'y a aucune raison pour qu'il se soit désigné dans ce contexte comme maître d'un esclave sous contrat d'affranchissement. Il se qualifie par ailleurs de *mukātab/mukātib* « à Ṭalīt » (*bi-Ṭalīt*), ce qui suggère qu'il s'agit moins d'une désignation générale que d'une fonction exercée en un lieu précis. La racine rattache le terme à la notion d'écriture et il vient naturellement à l'idée de le rapprocher du terme *kātib*, qui désigne le scribe ou le greffier dans le *fiqh*.

La pétition [3] du second document emploie une autre expression pour désigner la fonction de Muḥammad b. Yaḥyā, celle de *mustaḥlaf bi-Ṭalīt*. Le terme *mustaḥlaf*, participe passif du verbe *istaḥlafa* (« nommer un vicaire »), signifie littéralement « celui qui a été désigné comme vicaire à Ṭalīt ». Muḥammad b. Yaḥyā était donc un substitut judiciaire, ce que les sources littéraires et le *fiqh* qualifient plus volontiers de *ḥalīfa* ou de *nā'ib*. Dans les sources littéraires relatives à l'Égypte fatimide, le terme *mustaḥlaf* désigne à plusieurs reprises un juge secondaire. Il est ainsi employé dans un décret du vizir Ibn Killis promulgué vers 369/979-980, dans lequel ce dernier ordonne que tout jugement prononcé par un substitut soit respecté et considéré comme contraignant par les autres juges<sup>14</sup>. C'est également le terme qu'al-Maqrīzī emploie pour évoquer les « substituts dans les districts » (*al-mustaḥlafīn bi-l-a'māl*) que le grand cadi al-Qāsim b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. al-Nu'mān révoqua en masse lors de sa nomination en ramaḍān 394/novembre 1003<sup>15</sup>. D'autres pièces fatimides mentionnent de tels *mustaḥlaf-s*. Une dizaine d'années plus tard, 'Umar b. 'Alī b. Ḥafṣūn puis Nahār b. 'Alī b. Ḥasnūn exercent

11. Tillier, Vanthieghem, 2016, p. 61.

12. Le rescrit [4] nous apprend en outre que Muḥammad b. Yaḥyā porte la *kunya* Abū 'Abd Allāh.

13. Voir Brunschvig, « 'Abd », *IEP*, 1960, p. 31. Il convient de noter que les termes *mukātab* et *mukātib* sont interchangeables, le second désignant aussi l'esclave sous contrat. Voir Lane, 1863-1893, p. 2590.

14. Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 277.

15. Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'* II, p. 50.

cette fonction à Uqlūl (*P. Transmission* 3, an 415/1024 et *Chrest. Khoury* II 19, an 417/1026)<sup>16</sup>, et en 421/1030 un *mustaḥlaf* apparaît à Barbanūda (l'ancienne Thegonis, au sud du Fayoum<sup>17</sup>). Mentionnons encore un *mustaḥlaf* à Ihrīt (au sud-ouest de Madīnat al-Fayyūm) en 458/1066 (*P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar.* 20).

Pourquoi le titre que s'attribue Muḥammad b. Yaḥyā dans le procès-verbal [1], *mukātab/mukātib*, ne correspond-il pas à celui que lui donne le pétitionnaire du document [3] ? Muḥammad b. Yaḥyā était de toute évidence un substitut (*mustaḥlaf*). S'il ne s'agit pas d'une simple erreur, trois explications à l'emploi de *mukātab/mukātib* dans le procès-verbal [1] paraissent envisageables :

1. Il se peut que Muḥammad b. Yaḥyā emploie *mukātab/mukātib* comme synonyme de *mustaḥlaf*. Nous pourrions alors comprendre le premier, participe de la forme III de la racine *k.t.b.*, comme un « correspondant », c'est-à-dire le correspondant local d'un juge supérieur, avec lequel il entretenait des relations écrites – une réalité qu'illustre parfaitement le rescrit [4].
2. Alternativement, *mukātab/mukātib* pourrait évoquer un autre rôle alloué au substitut. Comme nous le verrons plus loin, le *fiqh* préconisait que les procès-verbaux soient rédigés par le greffier du cadī ; l'apostille devait en revanche être écrite par le juge lui-même. Or, le procès-verbal [1] est de la main de Muḥammad b. Yaḥyā, qui agit donc à deux titres différents : en tant que rédacteur, ce qu'il signale à la l. 13, puis en tant que juge dans l'apostille des l. 1-2. Le terme *mukātab/mukātib* pourrait donc signifier « en qualité de greffier », afin de distinguer son rôle de rédacteur de celui de substitut.
3. Enfin, Muḥammad b. Yaḥyā pourrait avoir usé de cette dénomination par erreur. Si l'on émet l'hypothèse qu'il avait exercé la fonction de secrétaire avant d'être promu à la fonction de substitut peu avant la rédaction du document [1], il pourrait avoir écrit ce titre par habitude. Mais cette conjecture demeure spéculative.

Le substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā, était donc un juge secondaire de village et dépendait d'un juge supérieur qu'il représentait par délégation. D'après la pétition [3], ce juge à l'identité inconnue portait, pour sa part, le titre de *qāḍī*. C'est à lui que s'adresse Sūrus/Sawīrus b. Ġirġa pour obtenir restitution de son héritage, et lui qui en retour envoie un rescrit à Muḥammad b. Yaḥyā. Il serait peu vraisemblable que ce cadī soit celui du Caire, qui portait officiellement le titre de grand cadī (*qāḍī l-quḍāt*) depuis 389/999<sup>18</sup>. Les formules

16. L'éditeur de *Chrest. Khoury* II 19 avait cru déchiffrer dans la marge supérieure du document les mots *wa-kataba 'an-hu Muḥammad b. 'Alī bi-ḥaḍrati-hi wa-bi-amri-hi | al-mustaḥiqq al-ḥukm bi-Uqlūl* (l. 1-2). Un examen attentif de l'image révèle qu'il faut en réalité lire plus simplement *wa-kataba [Na]h[ā]r b. 'Alī b. Ḥasnūn | al-mustaḥlaf 'alā l-ḥukm bi-Uqlūl*. On notera que le substitut en question est le père du témoin Wahb b. Nahār b. 'Alī b. Ḥasnūn, qui appose sa souscription au bas du même acte.

17. *P. Vanthieghem Arabisation*. Sur Thegonis (TM Geo 2376), dont la localisation exacte est inconnue, voir [https://www.trismegistos.org/fayum/fayum2/2376.php?geo\\_id=2376](https://www.trismegistos.org/fayum/fayum2/2376.php?geo_id=2376) (consulté le 10-06-2022).

18. Ibn Ḥaḡar affirme qu'al-Ḥusayn b. 'Alī b. al-Nu'mān fut le premier, à partir de cette date, à porter ce titre sur son diplôme d'investiture (*siġill*). En revanche, son acte de nomination reproduit par al-Qalqaṣāndī

finales du rescrit, où le *cadi* salue non seulement le substitut mais aussi son ou ses « frère(s) », montrent que les deux hommes n'étaient pas uniquement liés par la hiérarchie administrative mais se connaissaient en personne. L'on peut douter que le grand *cadi* du Caire ait, à cette époque, entretenu des relations personnelles avec un substitut de campagne, sorti du fin fond du Fayoum. Le plus probable est donc que le *cadi* dont dépendait notre substitut ait été un juge régional, ayant autorité sur un district dans lequel il déléguait localement ses pouvoirs à des substituts. Tout laisse ainsi penser qu'il s'agit du *cadi* de Madīnat al-Fayyūm, lui-même un délégué du grand *cadi* du Caire. À l'aube du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, le vicaire du *cadi* de Fuṣṭāṭ en charge du Fayoum portait le titre de *ḥalīfa*, comme l'atteste *P. Sijpesteijn Delegation*. Vu du sommet de la hiérarchie judiciaire, il n'en allait pas différemment à l'époque fatimide. Vu de l'échelon inférieur, en revanche, ce vicaire apparaissait comme un authentique *cadi* auquel on s'adressait en usant de ce titre. Un procès-verbal (*maḥḍar*) inédit du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle détaille ainsi la titulature d'un substitut (*ḥalīfa*) sur « le Fayoum et ses districts », qui porte néanmoins le titre de *qāḍī*<sup>19</sup>.

Le tribunal de Ṭalīt est qualifié de *maḡlis al-ḥukm* (« assise judiciaire » ou « siège de la justice ») à la fois dans *P. Tillier Rançon*, dans le procès-verbal [1] et dans la pétition [2]. Ce bourg situé à l'extrémité occidentale du canal Tanabṭawayh pourrait avoir été le premier à accueillir un tribunal dans le Fayoum méridional, tandis que le bourg voisin de Ṭuṭūn n'en accueillait pas encore au début de V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Cette hypothèse semble confirmée par la pétition [2], dans laquelle une femme réclame que son adversaire soit convoqué par le substitut du tribunal de Ṭalīt. L'adversaire, précise-t-elle, est un habitant de Ṭuṭūn – comme elle, selon toute vraisemblance. Les deux bourgs étaient séparés par une dizaine de kilomètres, une distance qui faisait théoriquement entrer Ṭuṭūn dans la circonscription judiciaire de Ṭalīt et autorisait le substitut à convoquer ses habitants à son audience<sup>21</sup>.

La suite de la pétition [2] est ambiguë : si le substitut de Ṭalīt ne peut faire rendre à l'adversaire ce qu'il doit à la femme, celle-ci demande au *cadi* de le faire « envoyer avec [elle] au tribunal ». Le verbe *ašḥaṣa* (« envoyer ») laisse entendre qu'en cas d'échec, le *cadi* de Madīnat al-Fayyūm pourrait décider de trancher lui-même l'affaire en convoquant les deux adversaires. Mais il se pourrait alternativement qu'il ne s'agisse que de « faire amener » l'adversaire récalcitrant au tribunal de Ṭalīt. La première hypothèse suggère que le principal *cadi* du Fayoum avait

ne précise pas ce titre. Peut-être faut-il comprendre le terme *siḡill*, chez Ibn Ḥaḡar, non dans le sens de « diplôme d'investiture », mais dans celui de « document de jugement » (voir *infra*), ce qui signifierait qu'al-Ḥusayn b. 'Alī se serait prévalu de ce titre dans les documents qu'il émettait. Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 141; al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a'sā* X, p. 384-388. Cf. Haji (1988, p. 200), qui se trompe de date en évoquant 390/995. Nous remercions Athina Pfeiffer d'avoir attiré notre attention sur cette question. À l'époque où furent rédigés nos deux documents, le *cadi* du Caire était Mālik b. Sa'īd al-Fāriqī (en poste de 398 à 405/1008 à 1014). Voir Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 316-321.

19. P. Berol. Inv. 8201, 2-3 : *ḥadara maḡlis al-qāḍī l-ḡalīl Abī l-Ḥasan Yūsuf b. Hibat Allāh b. Muḥammad b. Ġa'far ḥalīfat | al-qāḍī l-afḍal Abī Muḥammad 'Abd Allāh b. Ġāmi' b. Aḥmad 'alā l-ḥukm bi-l-Fayyūm wa-a'māli-hā*. M. Tillier et N. Vanthieghem préparent une édition de ce document.

20. Tillier, Vanthieghem, 2016, p. 59-62.

21. Sur l'ampleur des circonscriptions judiciaires, voir Tillier, 2009a, p. 297-298.

autorité pour se saisir d'une affaire dont il avait dans un premier temps confié le traitement à son substitut local, ou que ce dernier pouvait, s'il ne parvenait pas à traiter une plainte, la renvoyer devant son supérieur. La formulation du texte est cependant trop ambiguë pour en acquiescer la certitude.

Quoi qu'il en soit, l'organisation des juridictions obligeait les plaideurs à d'importants déplacements – d'une dizaine de kilomètres entre Ṭuṭūn et Ṭalīt, voire de 25 kilomètres entre Ṭuṭūn et Madīnat al-Fayyūm. La pétitionnaire du document [2] n'y est pas indifférente et souhaiterait éviter de se rendre en personne au tribunal, arguant du fait que la route est longue pour une femme sans défense – une remarque qui serait d'autant plus juste s'il s'agissait de se rendre à Madīnat al-Fayyūm. La plaignante espérait visiblement être dispensée de se présenter, comme le *fiqh* le prévoyait pour certaines femmes recluses que les usages sociaux n'autorisaient pas à se montrer en public ; celles-ci se voyaient alors conseiller de se faire représenter par un *wakīl*<sup>22</sup>. La plaignante de notre pétition ne semble pas envisager cette solution et suggère plutôt que son adversaire soit convoqué tout seul devant le substitut, ce qui impliquerait un procès en l'absence de demandeur, en principe interdit par le *fiqh*. Cette tentative d'apitoyer le juge pour qu'il ne l'oblige pas à se déplacer avait, *a priori*, peu de chances d'aboutir, et il est probable qu'elle dut finalement se rendre au moins à Ṭalīt ou s'y faire représenter par un fondé de pouvoir.

En plus de son substitut, le tribunal de Ṭalīt comportait au moins un greffier à la main bien plus professionnelle que celle de Muḥammad b. Yaḥyā : son fils, Razīn b. Muḥammad b. Yaḥyā – *ḥaṭīb* de son état –, qui rédigea le *maḥḍar* de *P. Tillier Raṅṣon*. Néanmoins, comme il s'agissait d'un petit tribunal de campagne, il est vraisemblable que Razīn n'ait pas toujours été disponible pour rédiger les documents. Muḥammad b. Yaḥyā devait par conséquent prendre occasionnellement le calame pour rédiger des procès-verbaux comme notre document [1]. Ce dernier constate une comparution sans enjeu majeur : les parties étaient d'accord entre elles et il ne restait plus qu'à dresser le constat. Le juge pouvait aisément, et sans témoin, rédiger le *maḥḍar* sur une feuille de emploi. En revanche, celui de *P. Tillier Raṅṣon* constate une situation judiciaire bien plus complexe : un véritable procès avait eu lieu, suivant les procédures prévues par le droit islamique, et il convenait de rédiger un document notarié (d'où les souscriptions) et inattaquable sur le plan juridique. C'est pourquoi, dans ce cas-là, le juge Muḥammad b. Yaḥyā fit appel à son fils, Razīn, meilleur scribe et sans doute plus versé dans les formules juridiques, pour établir le procès-verbal.

Le tribunal de Ṭalīt n'employait vraisemblablement pas de témoins professionnels, mais faisait appel à des témoins *ad hoc* pour attester les procès-verbaux dressés à l'audience – sans doute parmi les hommes qui fréquentaient la mosquée, lieu supposé des assises. *P. Tillier Raṅṣon* offre les noms de quatre d'entre eux (Baḡūš b. Ġa'far, Ṭāhir b. Šihāb al-Ṭalītī, al-Ḥasan b. al-Faraḡ et al-Ḥa[sa]n b. Yū[suf]), auxquels il faut maintenant ajouter Šāliḥ b. Bakr et Nahār b. Yaḥyā ([1]). Ce dernier, qui était prédicateur (*ḥaṭīb*) – tout comme Razīn – bien qu'illettré, pourrait avoir été le frère du substitut Muḥammad b. Yaḥyā. Le fils de Nahār

22. Voir Tillier, 2009b, p. 295-296.

b. Yaḥyā, un certain Saʿīd, semble avoir plus tard déménagé dans le village d'Uqlūl où il exerça à son tour comme témoin<sup>23</sup>. C'est aussi à Uqlūl que l'on retrouve probablement un autre membre de cette famille, un certain Muḥammad b. Razīn<sup>24</sup>, en qui nous pourrions voir le fils de Razīn b. Muḥammad et le petit-fils de Muḥammad b. Yaḥyā.

### 1.1.2. Un administrateur à Ṭuṭūn?

En plus du cadi de Madīnat al-Fayyūm et du substitut de Ṭalīt, un troisième échelon institutionnel transparait dans nos documents : le *mūdaʿ* ([3], l. 9), c'est-à-dire le « lieu de dépôt ». Depuis l'époque abbasside, les juges musulmans avaient en effet pour mission de protéger les biens des incapables et des orphelins<sup>25</sup>. Afin que ces derniers ne soient pas victimes de leur entourage proche, les biens dont ils héritaient étaient placés sous séquestre en attendant leur majorité. Ils pouvaient être déposés auprès d'un organe institutionnel. Al-Kindī (m. 350/961) relate comment le cadi al-ʿUmarī (en poste 185-194/801-810) avait fait placer, dans le Trésor public de Fuṣṭāṭ, un coffre (*tābūt*) spécifique où étaient conservés les biens en déshérence et l'argent des orphelins<sup>26</sup>. Ce coffre était cependant trop petit et les cadis durent donc confier certains biens à la garde de particuliers dignes de confiance (*amīn*, pl. *umanāʿ*), sur qui ils comptaient pour protéger les avoirs des plus faibles. Ibn Ḥaḡar (m. 852/1449) raconte ainsi comment, au début du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, un influent témoin instrumentaire nommé ʿAllān b. Sulaymān s'était vu confier par le cadi de Fuṣṭāṭ cinquante mille dinars, qu'il gardait cachés sous l'escalier de sa maison<sup>27</sup>. Selon la théorie juridique, il revenait à chaque nouveau cadi, après son investiture, de s'informer auprès de son prédécesseur des dépôts, de leurs administrateurs et de leurs montants, et d'établir un inventaire des dépositaires et des biens<sup>28</sup>. Il devait par ailleurs demander des comptes réguliers aux *umanāʿ* et vérifier qu'ils ne détournèrent pas les sommes placées en dépôt chez eux<sup>29</sup>. Ces administrateurs n'avaient pas seulement pour mission de garder des sommes en numéraire, mais aussi de gérer les fortunes immobilières et les investissements. Si un orphelin avait hérité d'une exploitation agricole, ils devaient en commercialiser la production, entretenir et réparer la ferme, etc. Le ḥanafite al-Ḡaṣṣāṣ (m. 370/980) distingue ainsi deux types d'*amīn*-s : l'administrateur ordinaire, ou *qayyim*, qui est simplement tenu de conserver (*ḥifẓ*) les biens qui lui sont confiés et qui garantit leur préservation sur ses propres deniers ; l'*amīn* extraordinaire qui, à l'instar d'un fondé de pouvoir (*wakīl*), a le droit de disposer (*taṣarruf*) des

23. Chrest. Khoury II 3, 13 (456/1064).

24. Dans leur article de 2016, Mathieu Tillier et Naïm Vanthieghem n'avaient pas noté que le notaire Razīn b. Muḥammad b. Yaḥyā avait peut-être un fils en la personne de Muḥammad b. Razīn, qui agit comme témoin dans l'acte P. *Transmission* 8, témoignage 2 (461/1069, Uqlūl). Tillier, Vanthieghem, 2016.

25. Tillier, 2017, p. 208-209.

26. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 405, 450 (trad. Tillier, 2012, p. 172, 226). Voir également Ibn Ḥaḡar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 33 (trad. Tillier, 2002, p. 101). Cf. Tyan, 1960, p. 363.

27. Ibn Ḥaḡar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 34 (trad. Tillier, 2002, p. 102). Sur ʿAllān b. Sulaymān, voir al-Maqrīzī, *al-Muqaffā l-kabīr* VI, p. 196.

28. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 58, 71-75.

29. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 76-78, 320.

biens pour les faire fructifier sans toutefois assumer la responsabilité des éventuelles pertes sur sa fortune personnelle<sup>30</sup>.

La plupart des auxiliaires appelés *amīn*-s étaient sans doute des particuliers qui exerçaient une profession en parallèle, comme celle de changeur (*ṣayrafī*) ou de commerçant<sup>31</sup>. Lors de la succession d'un orphelin mineur, le cadi devait choisir de manière privilégiée l'exécuteur testamentaire (*waṣī*) nommé par son père avant sa mort. S'il n'y en avait pas, le cadi choisissait un proche de l'orphelin, parmi les membres de sa famille ou ses voisins<sup>32</sup>. Les juristes envisagent qu'un tel administrateur de biens reçoive un traitement (*rizq*) ou une indemnité perçue sur les biens ou les revenus de l'orphelin<sup>33</sup>.

Le visa du substitut Muḥammad b. Yaḥyā (texte [5]) est adressé à un certain Abū Ṣāliḥ ʿAbd al-Raḥmān, qui jouait sans aucun doute le rôle de dépositaire de la succession. Dans l'adresse, le substitut lui attribue les qualificatifs honorifiques de *ṣayḥ* et de *sayyid*, et se présente lui-même comme son « frère ». Le visa commence en outre par une succession d'eulogies qui montrent qu'Abū Ṣāliḥ n'est pas un simple *quidam* aux yeux du substitut, mais un homme respectable auquel il s'adresse comme à un pair. Ce dépositaire était donc vraisemblablement un notable avec lequel le substitut entretenait, à côté de relations professionnelles hiérarchiques, des rapports cordiaux si ce n'est amicaux. Ce notable servant d'*amīn* résidait-il lui-même à Ṭalīt ? Nous ne le savons pas. Dans la mesure où les biens que Sūrus b. Ğirġa et son fils héritaient de Bint Anastās se trouvaient selon toute vraisemblance à Ṭuṭūn, le village où ils habitaient et qui ne disposait pas encore de tribunal, il est probable qu'Abū Ṣāliḥ ait lui-même résidé à Ṭuṭūn, où il servait d'auxiliaire au substitut de Ṭalīt.

Cette série de textes, incluant *P. Tillier Raṣṣon*, vient donc offrir un éclairage nouveau sur l'organisation judiciaire du Fayoum au début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle. Selon toute vraisemblance, le Fayoum constituait un district judiciaire à part entière, sous l'autorité d'un cadi nommé par le grand cadi d'Égypte et résidant à Madīnat al-Fayyūm. Bien que cette dernière ne se situe qu'à quelques heures de route des multiples villages de la dépression, et que le cadi ait en conséquence exercé son autorité judiciaire sur l'ensemble des habitants de la région<sup>34</sup>, il délégait ses pouvoirs à des substituts appelés *muṣṭaḥlaf*-s. Jusqu'à présent, de tels substituts ne sont attestés au début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle qu'à Barbanūda, Ṭalīt et Uqlūl, mais l'on peut soupçonner que d'autres villages habités par un nombre suffisant de musulmans disposaient également de tels relais de l'autorité judiciaire. Muḥammad b. Yaḥyā, le substitut de Ṭalīt en ce début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, n'était pas un professionnel de l'écrit – ni d'ailleurs un grand lettré. Son fils Razīn, qui lui servait à l'occasion de secrétaire, bénéficiait néanmoins d'une éducation plus poussée qui lui permettait d'exercer en parallèle comme *ḥaṭīb* à la mosquée et de rédiger des documents juridiques d'une main plus

30. Al-Ġaṣṣāṣ, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 77, 79-80.

31. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 328.

32. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 321.

33. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 78, 320-321. Cf. Tillier, 2017, p. 208.

34. Selon les juristes, la circonscription d'un cadi s'étendait sur un rayon d'une demi-journée de marche, ce qui permettait aux plaideurs de venir au tribunal et de rentrer chez eux dans la journée. Voir Tillier, 2009a, p. 297-298.

experte. Le substitut de Ṭalīt disposait par ailleurs de relais dans les environs. À Ṭuṭūn, où aucun substitut n'exerçait encore, celui de Ṭalīt avait au moins un administrateur de biens (*amīn*), un notable fiable auquel il pouvait confier en dépôt les biens d'orphelins en attendant de régler les problèmes de succession. Le bourg de Ṭuṭūn ne demeura pas longtemps privé de tribunal. Un document découvert récemment montre qu'un certain Abū l-Ḥasan Ibrāhīm [b. Jibrīl b. al-Ḥasan] b. Rizq, issu d'une famille de témoins bien connus du sud Fayoum, y exerça la fonction de vicaire (*ḥalīfa*) vers le milieu du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Son fils, al-Ḥasan b. Ibrāhīm [b. Jibrīl b. al-Ḥasan] b. Rizq, lui succéda dans le troisième quart du même siècle, puisqu'il est mentionné comme substitut (*mustaḥlaf*) à Ṭuṭūn dans un document inédit de Strasbourg<sup>36</sup>. À peu près à la même époque, en 458/1066, un substitut est attesté à Ihrīt (voir *supra*), ce qui suggère une multiplication des petits tribunaux dans le Fayoum au gré de son islamisation. Ces différentes instances recouraient à plusieurs formes d'écrits qu'il convient maintenant d'examiner (fig. 2).

## 1.2. Documents et procédures

### 1.2.1. Les procès-verbaux d'audience (*maḥḍar-s*) dans la théorie juridique

Comme le document *P. Tillier Rançon*, qui fut émis par le même tribunal de Ṭalīt dans un contexte historique très proche, le document [I] est un *maḥḍar* (pl. *maḥḍār*), c'est-à-dire un procès-verbal de comparution au tribunal<sup>37</sup>. Le terme *maḥḍar* est très souvent associé à celui de *siḡill* (pl. *siḡillāt*), qui désigne pour sa part le document dans lequel est consigné le jugement d'un *cadi*<sup>38</sup>. Ces deux catégories recouvrent une part importante des documents produits à l'audience judiciaire et font l'objet de discussions théoriques dans les ouvrages d'*adab al-qāḍī* (règles de l'audience) et de *ṣurūṭ* (normes de rédaction des documents)<sup>39</sup>.

35. P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 95, 9-11: *fa-in ra'ā sayyidi l-qāḍī... yataṭawwalu bi-l-tawqī' ilā ḥalīfati-hi bi-Ṭuṭūn Ibrāhīm b. Rizq* (« S'il plaît à mon maître le *cadi*... de faire preuve de générosité [en envoyant] un rescrit à son vicaire à Ṭuṭūn, Ibrāhīm b. Rizq »). Voir Weitz, 2022, p. 49.

36. P. Stras. Arab. Inv. 541. L'expéditeur s'identifie dans la lettre comme *al-Ḥasan b. Ibrāhīm b. Rizq al-mustaḥlaf 'alā l-ḥukm*.

37. De nombreux autres *maḥḍar-s* ont été préservés, principalement pour la période mamelouke parmi les documents du Ḥaram al-Šarīf. Voir notamment *P. Genizah Cambr.* 58 (495/1102, Fustāṭ ou al-Ušmūnayn), *P. Sicilia* 129 (1177-1180, Palerme); *P. Richards Qasama* 1 (705/1306, Jérusalem); *P. Haram* II 21 (706/1307, Jérusalem); *P. Haram* II 22 (707/1307, Jérusalem); *P. Haram* II 17 (707/1307, Jérusalem); *P. Richards Qasama* 3 (707/1307, Jérusalem); *P. Richards Qasama* 10 (707/1308, Jérusalem); *P. Haram* II 20 (708/1309, Jérusalem); *P. Haram* II 23 (784/1382, Jérusalem); *P. Haram* II 19 (785/1383, Naplouse); *P. Little Court Records* 1 (793/1391, Jérusalem); *P. Richards Qasama* 6 (795/1393, Jérusalem); *P. Haram* II 18 (796/1394, Jérusalem); *P. Haram* II 4 (796/1394, Jérusalem); *P. Little Court Records* 2 (797/1393-1394, Jérusalem); *P. Bauden Interpreters* (822/1419, Alexandrie); *P. Dridi Fonction* (827/1424, inconnu); *P. St. Catherine* II 12 A (918/1513, Sainte-Catherine); *P. St. Catherine* II 12 B (918/1513, Sainte-Catherine).

38. En dépit de leur différence, ils sont parfois confondus par les lexicographes qui les prennent pour des synonymes. Voir par exemple al-Ġawharī, *al-Šihāḥ*, p. 632.

39. À l'époque ottomane, le célèbre bibliographe Ḥāḡḡī Ḥalīfa (ou Kātib Čelebi) (m. 1067/1657) définissait la science des « clauses (*ṣurūṭ*) et des *siḡill-s* » comme « la science recherchant la manière d'entériner les jugements établis auprès du *cadi* dans des documents et des registres, de manière à ce que l'on puisse les

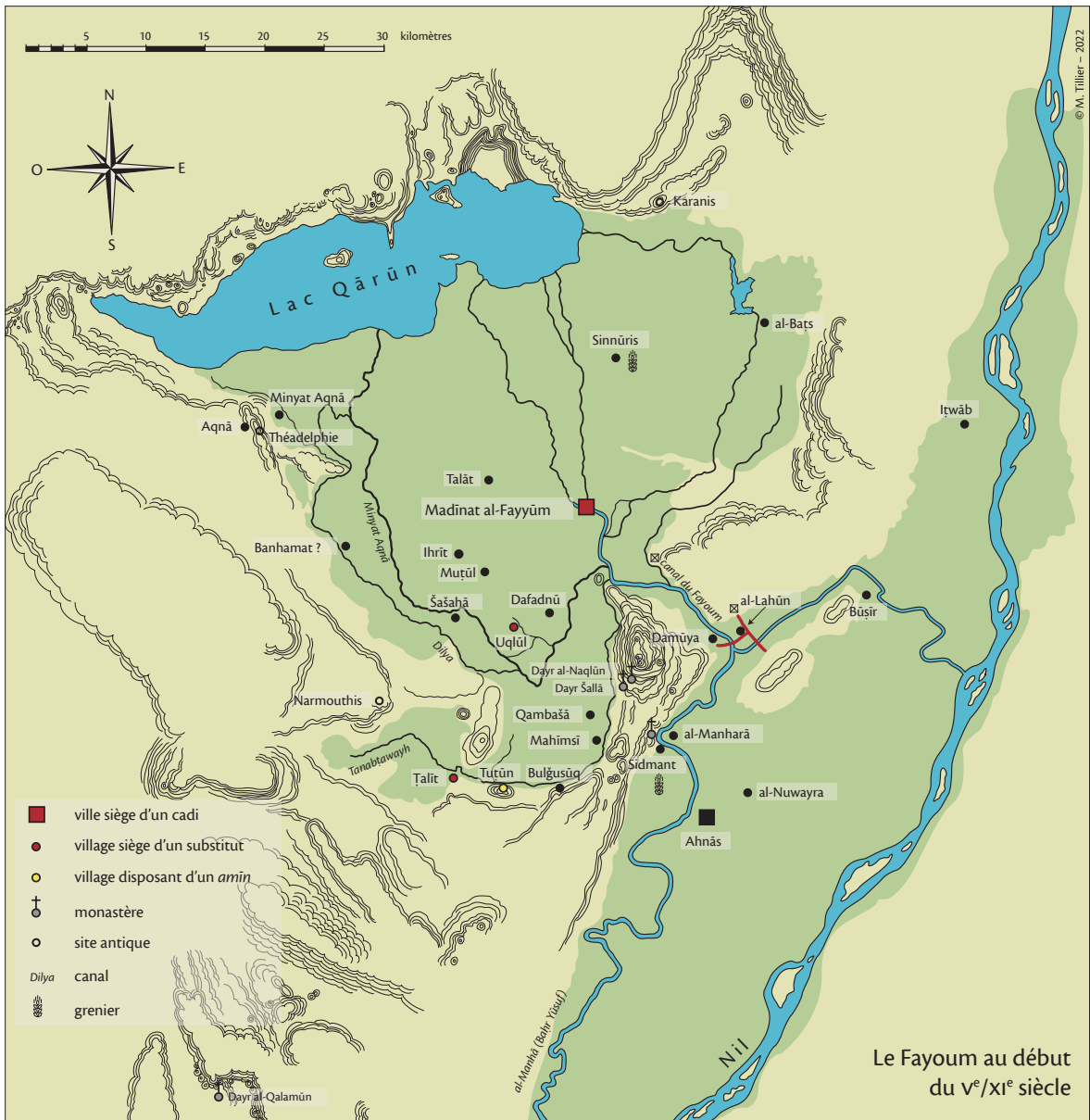


Fig. 2. Sièges attestés des institutions judiciaires dans le Fayoum du début du v<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle.

Le type de document appelé *maḥḍar* n'a jusqu'ici fait l'objet que de descriptions fugaces et incomplètes qui ne permettent qu'imparfaitement d'en comprendre la fonction dans le cadre d'un procès<sup>40</sup>. C'est pourquoi nous proposons dans les pages qui suivent de restituer la manière dont les juristes concevaient la rédaction de tels documents au tribunal, ainsi que la fonction qu'ils leur attribuaient. L'analyse qui suit n'a cependant pas vocation à être exhaustive. Nous partirons, lorsque cela est possible, des pratiques judiciaires évoquées par les sources littéraires à propos de Fustāt. Concernant les sources juridiques, nous mettons l'accent sur les auteurs les plus anciens – notamment les Égyptiens –, antérieurs au v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle ou contemporains, dont les écrits sont les plus susceptibles de refléter la manière dont les rédacteurs de nos documents les concevaient<sup>41</sup>.

#### ♦ 1.2.1.1. Le terme *maḥḍar*

La comparution au tribunal était évoquée à l'aide de la racine *ḥ.ḍ.r.*, qui exprimait l'idée d'« être présent<sup>42</sup> ». La racine est attestée dans la documentation papyrologique judiciaire dès la seconde moitié du ii<sup>e</sup>/viii<sup>e</sup> siècle, dans une citation à comparaître émise par le *cadi* de Fustāt, Ġawṭ b. Sulaymān al-Ḥaḍramī, qui ordonne à son correspondant d'« amener » (impératif *aḥḍir*, forme IV) un mari récalcitrant au tribunal, vraisemblablement par l'intermédiaire d'un agent<sup>43</sup>. Une série de convocations au tribunal d'al-Ušmūnayn en Moyenne-Égypte, paléographiquement datables des iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup>/x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles, emploient le même verbe mais à l'inaccompli de la forme I (*yaḥḍuru/taḥḍuru/li-yaḥḍura*, « qu'il/elle se présente »); elles sont pour leur part adressées aux plaideurs<sup>44</sup>. Le verbe *ḥaḍara* et ses dérivés étaient donc employés au tribunal dans le sens terminologique de « se présenter » (forme I) ou de « convoquer » (forme IV). Le substantif *maḥḍar*, nom verbal (*maṣḍar*) du verbe *ḥaḍara*, appartient au même champ sémantique de la comparution. Il désignait une catégorie de documents dont l'incipit était *ḥaḍara fulān* (« Untel s'est présenté... ») et qui consignaient la comparution de plaideurs au tribunal ainsi que les étapes de leur procès<sup>45</sup>. Dans le texte [1], comme dans *P. Tillier Rançon*, le complément

utiliser comme preuve une fois les témoins disparus ». L'auteur était néanmoins influencé, dans sa conception des documents judiciaires, par une procédure ottomane qui accordait à l'écrit une valeur probatoire bien supérieure à ce qu'acceptaient les juristes médiévaux, et avait développé des pratiques scripturaires bien différentes de celles du Moyen Âge, notamment par l'introduction des fameux registres appelés, eux aussi, *siḡillāt*. Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn* II, p. 1045.

40. Johansen, 1997, p. 345; Sijpesteijn, 2007, p. 176-177; Tillier, Vanthieghem, 2016, p. 62.

41. Pour la période mamelouke, on pourra se référer à al-Asyūṭī, *Ġawābir al-'uqūd* II, p. 453-495.

42. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, p. 102-103.

43. *P. Tillier Fustat* 1. Voir l'analyse de ce document dans Tillier, 2014b, p. 419-422.

44. *P. Grohmann Urkunden* 7; *Chrest. Khoury* I 78; *Chrest. Khoury* II 31; *Chrest. Khoury* II 32; *Chrest. Khoury* II 33; cf. *P. Vind. Arab.* III 75-79. Pour une étude de ces citations à comparaître, voir Tillier, 2014b, p. 419-420; 2017, p. 129-133. Pareilles convocations destinées à des contribuables en retard de paiement pouvaient être rédigées par le bureau des impôts, comme dans *P. Vind. Arab.* III 70-74.

45. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 913. L'auteur propose ensuite des modèles complets de formulaires de *maḥḍar*. Voir également al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 75. Cf. Ibn Muflīḥ, *al-Mubdi' fi šarḥ al-Muqni'* VIII, p. 225. Cette définition est également implicite dans un récit où Ibn Ḥaḡar relate comment un procès-verbal fut

d'objet direct de *ḥaḍara* est *maḡlis al-ḥukm* : les parties se sont donc présentées « au tribunal ». Dans *P. Tillier Raṅṅon*, les mots *wa-huwa* viennent préciser quel juge y siège. Pour al-Ṭahāwī (m. 321/933), sans doute par souci de clarté, le complément d'objet direct devait plutôt s'énoncer « le *cadi Untel* »<sup>46</sup>.

Le mot *maḥḍar* apparaît dans des récits littéraires relatifs à la judicature égyptienne à partir du début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, notamment dans un récit remontant à un greffier de *cadi*, 'Amr b. Ḥālid<sup>47</sup>. L'on peut donc supposer que le terme fut employé dès le premier âge abbasside par l'administration judiciaire pour qualifier les documents consignants la comparution d'individus au tribunal. Le *fiqh* n'entérina cependant pas tout de suite cet usage. En effet, *maḥḍar* n'apparaît pas dans le sens de « procès-verbal de comparution » dans les ouvrages juridiques les plus anciens – où il n'est employé que dans le sens non terminologique de « présence ». Ni les diverses recensions du *Muwatta'* de Mālik (m. 179/795), ni le *Kitāb al-aṣl* et le *Ġāmi' al-ṣaḡīr* d'al-Šaybānī (m. 189/805), ni le *Kitāb al-umm* d'al-Šāfi'ī (m. 204/820), ni le *Muḥtaṣar* d'al-Muzanī (m. 264/791-877), ni enfin la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/855) ne l'utilisent dans ce sens. Néanmoins, l'absence du terme ne signifie pas absence de la pratique qu'il recouvre. Dans le *Kitāb al-umm*, al-Šāfi'ī insiste déjà sur la procédure écrite qui doit accompagner l'audience judiciaire, et évoque ainsi des documents de « témoignage » (*ṣahāda*) correspondant à ce qui est plus tard appelé *maḥḍar*. De même, comme les auteurs précités, al-Šāfi'ī ne parle pas de *siḡill* pour désigner le document enregistrant la décision prononcée par un *cadi*, mais simplement de « jugement » (*qaḍā'*) couché par écrit<sup>48</sup>. Il semble donc que les termes *maḥḍar* et *siḡill* furent adoptés par le *fiqh* après al-Šāfi'ī, dans le courant du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, pour catégoriser des documents qui existaient déjà dans la pratique, vraisemblablement dès le II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle. La première attestation de *maḥḍar* dans un sens terminologique apparaît sous le calame du ḥanafite irakien al-Ḥaṣṣāf (m. 261/874), dans la seconde moitié du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>.

Il faut cependant attendre plus longtemps pour qu'une définition précise du *maḥḍar* soit proposée. Le *šāfi'ite* al-Māwardī (m. 450/1058), qui constate que la rédaction des *maḥḍar* et des *siḡillāt* correspond avant tout à des usages (*'urf*) et à des coutumes rédactionnelles (*ṣurūṭ*) – c'est-à-dire que les normes qui les concernent ne reposent pas sur les sources classiques du droit islamique mais sur la coutume des tribunaux –, définit le *maḥḍar* comme le « récit » (*ḥikāya*) de l'affaire (*ḥāl*) et de la confrontation entre les plaideurs, incluant la plainte (*da'wā*), l'aveu (*iqrār*), le déni (*inkār*), la preuve testimoniale (*bayyina*) et le serment (*yamīn*)<sup>50</sup>. Selon le même auteur, le *maḥḍar* devait se décomposer en quatre parties distinctes : 1. la description (*ṣifa*) de la plainte (*da'wā*), suivant les noms du demandeur et du défendeur ; 2. la réponse du

rédigé à la suite de la comparution d'un apostat devant le *cadi* de Fustāṭ au début du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 276 (trad. Tillier, 2002, p. 96-97).

46. Al-Ṭahāwī, *al-Ṣurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 913.

47. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 432 (trad. Tillier, 2012, p. 203). Sur ledit greffier, voir Tillier, 2011, p. 376.

48. Al-Šāfi'ī, *al-Umm* VI, p. 533.

49. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 87-91, 98-99, 212, 336, 443, 726.

50. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 73-74. Voir également al-Rūyānī, *Baḥr al-maḍḥab* XIV, p. 71. Cf. Johansen, 1997, p. 346.

défendeur à la plainte du demandeur, c'est-à-dire soit son aveu soit sa dénégation ; 3. le récit (*ḥikāya*) de la déposition des témoins ; 4. la date de l'audience, incluant le jour, le mois et l'année ; al-Māwardī recommande d'ajouter si possible la date du jour où les témoins ont été pris à témoin (*taḥammul*), mais signale que cette pratique est tombée en désuétude<sup>51</sup>. Cette définition du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle tend à se focaliser sur un type de *maḥḍar* spécifique, celui qui était rédigé lors de l'audition de témoins. Nous verrons que d'autres catégories existaient.

✦ 1.2.1.2. Minutes du tribunal ou rapport de témoins ?

La rédaction de tels documents par le cadī et son personnel soulevait de prime abord une question matérielle : sur quel support devaient-ils être consignés, et en puisant dans quel budget ? À notre connaissance, al-Šāfi'ī est le premier à évoquer cette question. Il insiste en effet sur le fait que l'Imam – c'est-à-dire, dans la terminologie juridique, le souverain par délégation duquel la justice est rendue – doit, en plus du salaire (*rizq*) qu'il verse au cadī<sup>52</sup>, lui accorder une ligne budgétaire pour acheter des feuilles ou des rouleaux de papyrus (*qarātīs*) et des *ṣuḥuf* (sing. *ṣaḥīfa*), peut-être des feuilles de parchemin<sup>53</sup>. Comme l'on peut s'y attendre, les juristes plus tardifs, comme le Bagdadien al-Simnānī (m. 499/1105-1106), ne parlent plus de papyrus (*qirtās*), mais de papier (*kāḡid*)<sup>54</sup>. Selon al-Šāfi'ī, en l'absence de tels moyens, le cadī n'avait pas à financer ce matériel sur ses fonds propres ; il devait exiger du demandeur (c'est-à-dire celui qui portait plainte) qu'il apporte lui-même le support, pour consigner en particulier les dépositions de ses témoins<sup>55</sup>. Le šāfi'ite Ibn al-Qāṣṣ (m. 335/946) considère quant à lui que le cadī ne doit pas entendre de témoignage tant qu'on ne lui a pas apporté du papyrus (*qirtās*) afin d'établir un *maḥḍar*. Il risquerait autrement d'oublier la déposition<sup>56</sup>.

L'approvisionnement du tribunal en papyrus ou autres supports d'écriture constituait donc un sujet de préoccupation pour les juristes. Comment procéder si le juge ne disposait pas des matériaux nécessaires ? Aux yeux de certains ḥanafites, la rédaction d'un *maḥḍar* n'était pas obligatoire, même si le Trésor public ou les plaideurs eux-mêmes fournissaient au cadī le matériel nécessaire pour écrire<sup>57</sup>. Al-Šāfi'ī chercha pour sa part une solution alternative. Si le cadī n'avait pas de quoi écrire le *maḥḍar*, il revenait au demandeur de lui procurer un document sur lequel l'objet du litige et les dépositions avaient déjà été consignés à l'extérieur du tribunal. Le cadī devait en conséquence s'adresser ainsi au demandeur :

51. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 302. Cf. al-Rūyānī, *Baḥr al-maḍhab* XI, p. 190-191.

52. Sur le salaire du cadī, voir Tillier, 2009a, p. 263-272.

53. Al-Šāfi'ī, *al-Umm* VI, p. 532. Cf. al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 297. La *ṣaḥīfa* est un « feuillet » destiné à recevoir des écritures. Voir Ghédira, « *Ṣaḥīfa* », *ET*<sup>2</sup>, 1995, p. 863-865.

54. Al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt* I, p. 345.

55. Al-Šāfi'ī, *al-Umm* VI, p. 532.

56. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 192.

57. Al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt* I, p. 345.

Si tu le souhaites, apporte une *ṣaḥīfa* comportant le témoignage de tes deux témoins et le récit écrit (*kitāb*) de ton litige (*ḥuṣūma*) ; si tu ne le fais pas, je ne peux pas t'y obliger, mais je n'accepterai pas que tu fasses témoigner tantôt (*al-sā'a*) un témoin sans document écrit, car je risquerais d'oublier son témoignage<sup>58</sup>.

Deux options s'offraient donc au *cadi* qui avait besoin d'écrits pour instruire le procès et préparer son jugement. S'il disposait du matériel nécessaire, il faisait établir par le tribunal un document consignait la comparution et commençant par *ḥaḍara fulān*. C'est à ce type de *maḥḍar* – *stricto sensu* – que correspondent *P. Tillier Raṣṣon* et notre procès-verbal [1]. Dans le cas contraire, il revenait au demandeur de faire établir à l'extérieur du tribunal un document enregistrant la déposition de ses témoins, et de le remettre au *cadi* pour instruction du litige. Ce type de document, bien qu'il s'ouvre sur un incipit différent, en vint par extension à être lui aussi catégorisé sous l'appellation de *maḥḍar*. Au VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, le *šāfi'ite* syrien Ibn Abī l-Dam (m. 642/1244) place ainsi sous la rubrique *maḥḍar* des documents commençant par la formule *šahida man aṭbata šahādata-hu* (« témoigne celui qui a inscrit sa déposition ») ou *hādā mā šahida bi-hi l-šuhūd al-musammawna fi-hi* (« voici ce qu'attestent les témoins nommés ci-dessous »)<sup>59</sup>. De fait, les sources littéraires montrent que le terme *maḥḍar* prend parfois le sens d'un simple « rapport » attesté par des témoins à l'extérieur d'une procédure judiciaire, soit par anticipation, soit pour d'autres usages<sup>60</sup>. C'est ainsi que de nombreuses attestations papyrologiques s'ouvrant sur *šahida* purent être dressées en vue d'un procès<sup>61</sup>. Elles n'en constituent pas pour autant des procès-verbaux d'audience judiciaire, une définition plus stricte du *maḥḍar* à laquelle nous nous tenons dans ce qui suit.

### + 1.2.1.3. Le processus de rédaction

Le plus ancien récit littéraire relatif à la rédaction d'un *maḥḍar*, sous le *cadi* de Fustāṭ Ibrāhīm b. al-Ġarrāḥ (en poste en 205-211/820-826), suggère que ce *cadi* n'établissait pas lui-même de tels documents mais confiait cette tâche à son greffier, 'Amr b. Ḥālid, qui couchait le procès-verbal par écrit puis le lisait au *cadi*. Ce dernier conservait le *maḥḍar* pendant un temps afin de réfléchir à l'affaire et de concevoir son opinion (*ra'y*). Il employait le verso pour y coucher par écrit, sur des lignes distinctes, les solutions préconisées par ses juristes de référence – Abū Ḥanīfa,

58. Al-Šāfi'ī, *al-Umm* VI, p. 532.

59. Ibn Abī l-Dam, *Kitāb ādāb al-qaḍā'*, p. 553.

60. Voir par exemple al-Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥāḍara* II, p. 107 ; Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 87, 148, 327.

61. De nombreux documents de l'époque mamelouke mentionnent par ailleurs les témoins du *cadi* comme complément d'objet direct du verbe *ḥaḍara*, la comparution ayant eu lieu devant eux. La procédure semble en ce cas quelque peu différente de celle qui transparait dans nos deux procès-verbaux (cf. Müller, 2013, p. 64-80), et dans la mesure où il ne s'agit pas de minutes du tribunal à proprement parler, nous ne prenons pas en compte ces situations dans les analyses qui suivent. Voir *P. Richards Qasama* 1 (705/1306, Jérusalem) ; *P. Haram* II 21 (706/1307, Jérusalem) ; *P. Haram* II 22 (707/1307, Jérusalem) ; *P. Haram* II 17 (707/1307, Jérusalem) ; *P. Richards Qasama* 10 (707/1308, Jérusalem) ; *P. Haram* II 23 (784/1382, Jérusalem) ; *P. Haram* II 19 (785/1383, Naplouse) ; *P. Richards Qasama* 6 (795/1393, Jérusalem) ; *P. Haram* II 18 (796/1394, Jérusalem) ; *P. Dridi Fonction* (827/1424, inconnu) ; *P. St. Catherine* II 12 A (918/1513, Sainte-Catherine).

Ibn Abī Laylā, Abū Yūsuf, Mālik. La solution qu'il choisissait était marquée, dans la marge, par un trait oblique (*ḥiṭṭa*)<sup>62</sup>.

Les sources juridiques confirment que le *cadi* n'était pas supposé rédiger lui-même le procès-verbal de la comparution. Selon le ḥanafite al-Ḥaṣṣāf, le plus ancien auteur à détailler cette procédure, le *cadi* devait tout d'abord écouter les témoins présentés par le demandeur. Si leurs dépositions concordaient avec la revendication, il devait en prendre note sur un billet (*ruq'a*), sans doute une feuille de papyrus (ou peut-être déjà, à son époque, de papier) qu'il utilisait comme brouillon et sur laquelle il avait au préalable noté la revendication du demandeur<sup>63</sup>. Le *maḥḍar* était rédigé par le greffier (*kātib*) auquel le *cadi* transmettait ses notes<sup>64</sup>. Dans notre procès-verbal [1], une telle dichotomie entre le travail du juge et celui de son greffier ne s'applique pas puisque, comme nous l'avons vu plus haut, c'est le substitut Muḥammad b. Yaḥyā lui-même qui rédige le procès-verbal. La présence d'une apostille et de témoignages exclut qu'il s'agisse d'un brouillon destiné à être ensuite recopié par son fils Razīn. Il faut donc en conclure que la comparution de parties d'accord entre elles sur la répartition d'un héritage permit au substitut, dans le cas présent, d'alléger la procédure en la menant seul à son terme.

Selon les juristes, le greffier ne se contentait pas de mettre au propre les notes du *cadi*; il devait « développer » (*baṣṭ al-kalām*)<sup>65</sup>, c'est-à-dire non seulement inclure les détails que le *cadi* n'avait pu consigner, mais également proposer une mise aux normes à l'aide des formules juridiques adéquates. D'après al-Ṭaḥāwī, la date de la comparution devait être précisée dès le début du texte, juste après le nom du *cadi*, ce qui correspond à la pratique que l'on relève dans plusieurs documents<sup>66</sup>. Le greffier devait identifier les plaideurs en précisant leur nom, leur patronyme et le nom de leur grand-père paternel, leur *kunya*, leur profession et leur tribu, ainsi que leur nom d'usage (*mā yu'rafu bi-hi*) si approprié. Concernant les témoins, il devait également mentionner leur adresse, incluant la localisation de leur résidence, le nom de leur

62. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 432 (trad. Tillier, 2012, p. 203). Il convient ici d'amender la traduction, qui rend *ḥiṭṭa* par « signature » alors qu'il s'agit plus vraisemblablement d'un simple « trait ».

63. Al-Ḥaṣṣāf, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 89.

64. Pour un aperçu des qualités attendues d'un greffier dans la première moitié du ve/xie siècle, voir 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib, *Mawādd al-bayān*, p. 58.

65. Al-Ḥaṣṣāf, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 88. Sur les compétences nécessaires du greffier en matière de rédaction des *maḥḍar*, voir al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 61.

66. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 913. Voir P. Genizah Cambr. 58 (495/1102, Fuṣṭāt ou al-Uṣmūnayn); P. Sicilia 129 (1177-1180, Palerme); P. Little Court Records 1 (793/1391, Jérusalem); P. Haram II 4 (796/1394, Jérusalem); P. Little Court Records 2 (797/1393-1394, Jérusalem). Cf. Ibn al-Rif'a, *Kifāyat al-nabīh* XVIII, p. 292-293, où la date doit plutôt apparaître en fin de document, ce que l'on retrouve dans les documents suivants: P. Tillier Raṅṣon (404/1013-1014, Ṭalīt); P. Richards Qasama 1 (705/1306, Jérusalem); P. Haram II 21 (706/1307, Jérusalem); P. Haram II 22 (707/1307, Jérusalem); P. Haram II 17 (707/1307, Jérusalem); P. Richards Qasama 3 (707/1307, Jérusalem); P. Richards Qasama 10 (707/1308, Jérusalem); P. Haram II 20 (708/1309, Jérusalem); P. Haram II 23 (784/1382, Jérusalem); P. Haram II 19 (785/1383, Naplouse); P. Richards Qasama 6 (795/1393, Jérusalem); P. Haram II 18 (796/1394, Jérusalem); P. Bauden Interpreters (822/1419, Alexandrie); P. Dridi Fonction (827/1424, inconnu); P. St. Catherine II 12 A (918/1513, Sainte-Catherine); P. St. Catherine II 12 B (918/1513, Sainte-Catherine).

quartier et de leur oratoire<sup>67</sup>. La procédure était plus délicate si une femme respectable, de celles qui demeuraient cloîtrées et ne montraient pas leur visage en public, devait ôter son voile pour se faire reconnaître. Al-Ḥaṣṣāf recommande que le cadi procède lui-même à son examen, puisqu'il devait, dans tous les cas, voir son visage. Le greffier pouvait donc appeler le cadi pour lui demander de procéder lui-même à l'identification qui était consignée dans le procès-verbal. Si toutefois le greffier procédait lui-même à l'identification, le cadi devait à son tour regarder son visage lors de la lecture du *maḥḍar*<sup>68</sup>. Lorsqu'une femme malade, ou cloîtrée en raison de son appartenance à la haute société, ne pouvait se rendre au tribunal pour y prêter le serment que son adversaire réclamait d'elle, le cadi pouvait diligenter deux de ses agents à son domicile pour recueillir son serment. Ils apportaient alors le *maḥḍar* rédigé à l'audience, dans lequel étaient exposées les étapes précédentes du procès, et le lui lisaient afin qu'elle apprenne dans quelles circonstances un serment lui avait été déféré<sup>69</sup>.

Une fois rédigé, le procès-verbal devait être lu à haute voix (sans doute par le greffier) au cadi, qui devait comparer ce qu'il entendait avec ses notes personnelles<sup>70</sup>. Lorsqu'il avait ainsi vérifié que le *maḥḍar* était conforme à sa *ruq'a*, le cadi devait demander confirmation au demandeur qu'il traduisait correctement sa revendication, puis demander au défendeur s'il en niait ou reconnaissait le bien-fondé, et enfin demander aux témoins confirmation que le procès-verbal retranscrivait correctement leur déposition. Au terme de cet interrogatoire oral, le cadi devait ratifier le procès-verbal en rédigeant une apostille (*tawqī'*)<sup>71</sup> sur le document lui-même, sous la forme suivante : « Ce procès-verbal m'a été lu en présence des témoins nommés dans le procès-verbal et en présence d'Untel et d'Untel [les plaignants], et les témoins nommés ont témoigné devant moi de tout ce qui est mentionné et décrit dans ce document (*kitāb*)<sup>72</sup>. » Une telle apostille correspond aux premières lignes de notre procès-verbal [I] (l. 1-2), rédigées en retrait par rapport au texte principal, à gauche dans la marge supérieure, de la même main que le corps du *maḥḍar*. En l'occurrence, l'apostille ne suit pas les prescriptions des juristes : il n'y est pas fait mention d'une lecture oralisée ni des différents témoignages. L'essentiel s'y trouve néanmoins : le style subjectif, la mention de la validité (*ṣaḥḥa*) du document et l'expression

67. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 98. Voir également al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 920 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 191.

68. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 99.

69. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 236. Cf. Tillier, 2009b, p. 295.

70. Selon al-Ṭaḥāwī, le processus de collation des textes de la *ruq'a* et du *maḥḍar* correspondait à la pratique du cadi de Bagdad Muḥammad b. Samā'a (m. 233/847-848), également auteur d'un ouvrage perdu d'*adab al-qāḍī* (sur ce cadi, voir Tillier, 2009a, p. 48, 711, 716). Al-Ṭaḥāwī remarque toutefois que la plupart des cadis ḥanafites ne font pas preuve de la même rigueur. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 1052.

71. Le terme *tawqī'* est polysémique dans un contexte judiciaire. Il désigne la plupart du temps le « rescrit » qu'un cadi rédige en réponse à une pétition ; dans le cas présent, il s'agit de la marque d'enregistrement d'un procès-verbal, pour laquelle nous préférons le terme français « apostille ». Nous verrons plus loin que *tawqī'* peut encore désigner la « souscription » des témoins au bas d'un document.

72. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 91. Voir également al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 919-920 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 192. Cf. Johansen, 1997, p. 345.

d'un témoignage. Comme nous l'avons déjà souligné, l'apostille est rédigée de la même main que le corps du texte, celle de Muḥammad b. Yaḥyā qui joue ici à la fois le rôle de juge et de greffier (fig. 3).

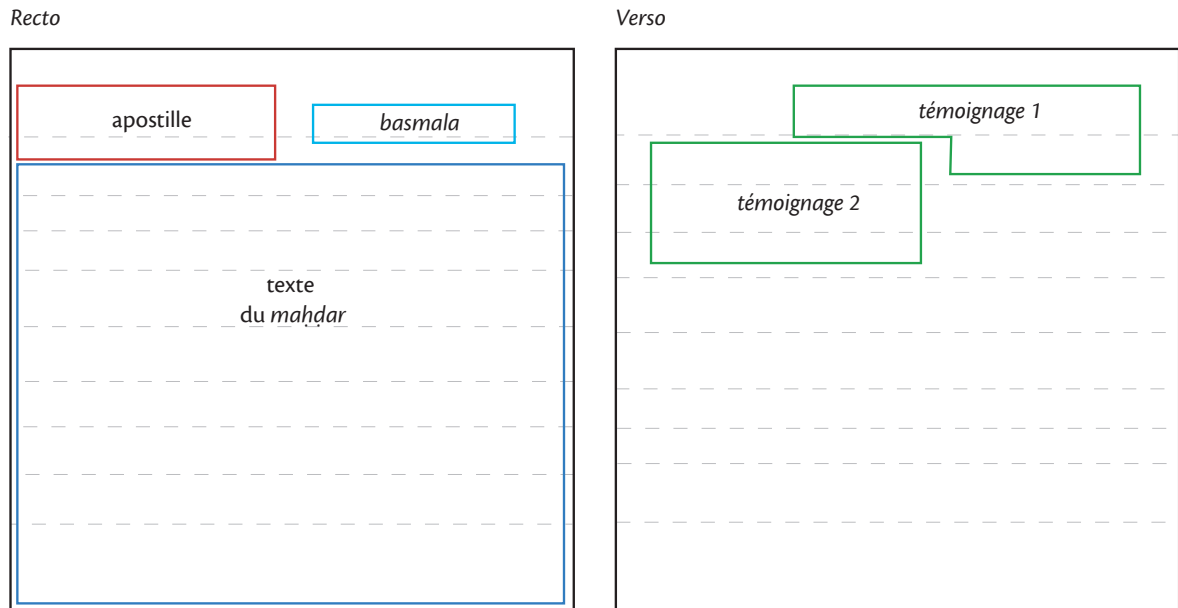


Fig. 3. Mise en page d'un *maḥḍar* d'après le procès-verbal [I]<sup>73</sup>.

Al-Ṭaḥāwī suggère qu'avant d'être entériné, le *maḥḍar* devait être présenté aux témoins afin qu'ils y rédigent leurs souscriptions; ce n'est qu'après cette étape que le cadi ajoutait son apostille<sup>74</sup>. Au v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, al-Māwardī signale cependant que, la plupart du temps, les *maḥḍar*-s ne comportent pas de souscription des témoins<sup>75</sup>. Le document [I] édité ici comporte deux souscriptions rédigées au verso. Le procès-verbal *P. Tillier Rançon*, émis à propos d'un litige qui donna lieu à un procès, est pour sa part attesté par quatre témoins en plus du greffier, qui agit lui-même comme premier témoin. Les deux procès-verbaux se conforment donc bien aux instructions d'al-Ṭaḥāwī.

Les témoins entendus à l'audience n'étaient pas toujours ceux du demandeur. Dans le cas particulier de la procédure épistolaire, par laquelle le cadi (A) d'une ville informait son confrère (B) d'une autre ville qu'une déposition avait eu lieu devant lui contre un accusé relevant de la juridiction de B, ladite lettre était portée par des témoins qui attestaient son authenticité<sup>76</sup>. Mais le cadi destinataire de la lettre pouvait ne pas connaître les témoins qui l'avaient apportée, auquel cas il devait s'assurer de leur honorabilité avant d'ouvrir la lettre. Il faisait alors rédiger un *maḥḍar* enregistrant leur déposition, dans le pli duquel (*fī darġ al-maḥḍar*)

73. Les pointillés représentent les plis.

74. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaġīr*, p. 1051.

75. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 76.

76. Voir Tillier, 2009a, p. 387-392.

il glissait la lettre en attendant que soit réalisée l'enquête de moralité<sup>77</sup>. Ceci suppose que le *maḥḍar* était suffisamment long pour être plié et recueillir la lettre judiciaire. Nous verrons plus loin que c'était en effet le cas.

Les développements juridiques sur la formulation des *maḥḍar*-s concernent le plus souvent les procès-verbaux de témoignages<sup>78</sup>. Les auteurs ḥanafites postérieurs à al-Ḥaṣṣāf considèrent qu'un *maḥḍar* doit également être rédigé lorsque le défendeur avoue la justesse de la revendication, si le demandeur le réclame. Le *cadi* doit consigner sa déclaration sur un billet (*ruq'a*) posé devant lui et l'envoyer ensuite au greffier pour qu'il le mette au propre. Lorsque le procès-verbal (*maḥḍar*) de l'aveu est prêt, il est lu au *cadi* tandis que ce dernier compare ce qu'il entend à ses notes. Une fois la conformité du *maḥḍar* établie, il doit apostiller au bas du procès-verbal : « Ce procès-verbal m'a été lu en présence d'Untel et Untel, et Untel a avoué devant moi qu'il devait à Untel tout ce qui est nommé dans ce document<sup>79</sup>. » La prestation de serment par le défendeur devait également faire l'objet d'un *maḥḍar* si le défendeur le réclamait<sup>80</sup>. De même, en cas de refus par le défendeur de prêter serment, un *maḥḍar* mentionnant cette fin de non-recevoir devait être rédigé<sup>81</sup>. Al-Ṭaḥāwī mentionne une série de cas particuliers pour lesquels un *maḥḍar* était nécessaire : lorsqu'un fondé de pouvoir prouvait sa délégation devant le *cadi*<sup>82</sup>, en cas de litige entre un exécuteur testamentaire et un débiteur du défunt<sup>83</sup>, en cas de créance due par un défunt<sup>84</sup>, d'émancipation d'un jeune homme<sup>85</sup>, etc. De fait, toute audition devant un *cadi* devait faire l'objet d'un *maḥḍar*<sup>86</sup>.

La rédaction du *maḥḍar* était donc en principe le travail du greffier. Bien qu'Ibn al-Qāṣṣ affirme que le *cadi* pouvait le rédiger de sa propre main<sup>87</sup>, al-Ġaṣṣāṣ (m. 370/980) explique que le *cadi* n'avait pas le temps d'assumer cette tâche, car il devait instruire d'autres plaintes<sup>88</sup>. Cela suppose que, pendant que les plaideurs portaient au greffier les notes du *cadi* relatives à l'aveu ou aux témoignages pour qu'il rédige le procès-verbal, le *cadi* était déjà passé à l'affaire suivante et entendait d'autres plaideurs. Nos documents [1] et *P. Tillier Raṅṣon* montrent que tout dépendait des circonstances. Dans les grands tribunaux de capitales provinciales, les tâches

77. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 433. Voir également Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 354 ; al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt* I, p. 340.

78. En plus des sources précédemment citées, voir al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab* XVIII, p. 494 ; al-Rūyānī, *Baḥr al-maḍhab* XI, p. 190-191 ; al-Imrānī, *al-Bayān* XIII, p. 119 ; Ibn Qudāma al-Maqdsī, *al-Muḡnī* X, p. 65-66 ; Ibn Qudāma al-Maqdsī, *al-Kāfi* IV, p. 244 ; al-Rāfi'ī, *al-ʿAzīz* XII, p. 463 ; al-Nawawī, *Rawḍat al-ṭālibīn* XI, p. 140 ; Ibn al-Rif'a, *Kifāyat al-nabīh* XVIII, p. 292-293 ; al-Asyūṭī, *Ġawāhir al-ʿuqūd* II, p. 374-375 ; Ibn Muḥḍī, *al-Mubḍīʿ*, p. 224-225 ; al-Mirdāwī, *al-Inṣāf* XI, p. 333.

79. Al-Ġaṣṣāṣ, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 87. Voir également al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 913, 1052.

80. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 917.

81. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 917.

82. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 977.

83. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 983.

84. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 994.

85. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šaḡīr*, p. 999.

86. Cf. Ibn Abi l-Dam, *Kitāb ādāb al-qāḍāʾ*, p. 554 ; al-Asyūṭī, *Ġawāhir al-ʿuqūd* II, p. 453-495.

87. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 191.

88. Al-Ġaṣṣāṣ, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 88.

étaient certainement divisées entre le *cadi*, qui devait entendre chaque jour de très nombreuses affaires – pas loin d’une cinquantaine si l’on en croit la littérature juridique<sup>89</sup> –, et ses greffiers, qui dressaient tous les documents nécessaires. Dans un petit tribunal rural comme celui de Ṭalīt, les procédures étaient sans doute plus souples. Les procès importants donnaient lieu à des procès-verbaux soigneusement établis par le greffier (*P. Tillier Raṅṣon*). En revanche, d’autres comparutions moins sensibles, utilisant le tribunal comme simple chambre d’enregistrement d’accords à l’amiable (procès-verbal [I]), autorisaient que le substitut, moins débordé que les *cadis* de métropoles, rédige lui-même le *maḥḍar*.

#### † 1.2.1.4. La copie et l’archivage du procès-verbal

Une fois couché par écrit, le *maḥḍar* devait être classé dans les archives (*dīwān*) du *cadi*, en attendant que ce dernier l’en sorte pour prononcer son jugement<sup>90</sup>. Al-Ṭaḥāwī préconise que le *cadi* le plie (*yaṭwi*) et le scelle à l’aide de son sceau (*ḥātim*) avant de le déposer dans sa caisse à archives (*qimaṭr*). Si néanmoins le *qimaṭr* était lui-même scellé, le *maḥḍar* n’avait pas besoin de l’être également<sup>91</sup>. Ibn al-Qāṣṣ ajoute que le *maḥḍar* plié et scellé doit comporter, à l’extérieur, une sorte de titre mentionnant les noms des deux parties, ainsi que la date de leur comparution incluant le mois et l’année – ce titre correspondait vraisemblablement, dans sa forme et dans sa fonction, à la *tarḡama* des pétitions sur lesquelles nous reviendrons plus loin (voir *infra* p. 233-236). Les archives du *cadi* devaient être classées par années, de sorte que celui-ci puisse aisément retrouver les procès-verbaux lors de la réouverture d’une affaire<sup>92</sup>. Le plaideur en faveur duquel penchait le *maḥḍar* – le demandeur si le procès-verbal enregistrait la déposition de ses témoins – pouvait en réclamer une copie au *cadi*<sup>93</sup>. Le procès-verbal [I] ne comporte pas de titre à l’extérieur servant à le répertorier dans des archives ; il s’agit donc, selon toute vraisemblance, d’un exemplaire qui fut remis à l’une des parties.

#### † 1.2.1.5. La fonction du *maḥḍar*

Le *maḥḍar* constituait une pièce essentielle pour la poursuite du procès jusqu’à son terme. Si un jugement devait être rendu immédiatement après l’aveu du défendeur – cet aveu obligeant le *cadi* à le condamner<sup>94</sup> –, en revanche l’audition des témoins du demandeur ne suffisait pas, en général, à l’énoncé d’un verdict. En effet, il fallait au préalable que l’honorabilité (*‘adāla*) des témoins soit vérifiée par le biais d’une enquête de moralité<sup>95</sup>. Le *maḥḍar* avait donc le statut juridique d’un document de *tubūt*, c’est-à-dire qu’il se contentait de constater qu’une preuve avait

89. Voir Tillier, 2014a, p. 78.

90. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 336. Voir aussi al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* I, p. 220 ; II, p. 76.

91. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 915. Sur le *qimaṭr*, voir Tillier, 2009a, p. 400 ; 2017, index.

92. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 192.

93. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 192 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 76.

94. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 915 ; al-Ḡaṣṣaṣ, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 212.

95. Voir par exemple Tillier, 2017, p. 292-297.

été produite<sup>96</sup>. Cependant, le verdict était suspendu en attendant que la preuve soit entérinée par le tribunal. C'est pourquoi l'apostille (*tawqīʿ*) de la main du *cadi*, explique al-Ġaṣṣāṣ, était indispensable afin qu'un jugement (*ḥukm*) puisse par la suite être rendu sur la base du *maḥḍar*. L'apostille permettait d'établir ou de constater (*tabata*) que la preuve testimoniale avait bien été entendue<sup>97</sup>. En son absence, aucun jugement ne pouvait être prononcé, car le *maḥḍar* n'était pas ratifié par le juge<sup>98</sup>.

D'une manière générale, il convient de souligner que la plupart des procès s'étaient sur plusieurs audiences qui pouvaient s'échelonner sur des semaines, voire des mois. Il était donc essentiel de conserver la trace écrite des différentes étapes, que le *cadi* et son personnel risquaient d'oublier, pour chacun des dizaines de cas entendus chaque jour<sup>99</sup>. Si, en l'absence de preuve testimoniale, le défendeur prêtait serment de son innocence, le *maḥḍar* enregistrant cette prestation de serment évitait au défendeur d'avoir à le réitérer ultérieurement, par exemple devant un nouveau *cadi*<sup>100</sup>. Comme le souligne al-Ṭahāwī, chaque *maḥḍar* permettait de savoir, à chacune des reprises d'audience (*istiʿnāf*), où en était le procès<sup>101</sup>. Bien que le *maḥḍar* serve ainsi d'aide-mémoire, il ne constituait pas une preuve à lui seul. Un *cadi* pris de doutes, parce qu'il avait par exemple oublié la déposition consignée dans le *maḥḍar*, pouvait ainsi convoquer à nouveau les témoins dont la souscription (*tawqīʿ*) figurait au bas du *maḥḍar* pour les réentendre<sup>102</sup>.

Une fois le *maḥḍar* rédigé et pourvu de son apostille, l'enquête (*masʿala*) sur les témoins pouvait débiter – à moins que le *cadi* ne les connaisse déjà pour honorables. Leur nom et leur adresse, nous l'avons vu plus haut, devaient apparaître sur le *maḥḍar*, mais al-Ḥaṣṣāf considère que ces informations devaient également figurer sur un billet (*ruqʿa*) à part, que le *cadi* devait attacher à l'en-tête (*raʿs*) du procès-verbal et qui permettait aux enquêteurs de les retrouver<sup>103</sup>. Al-Ṭahāwī, qui se réfère à une époque où le papyrus était encore en usage, précise que ce billet

96. Voir Johansen, 1997, p. 347; Müller, 2010, p. 68. Cf. Ibn Muḥīḥ, *al-Mubdiʿ fī šarḥ al-Muqniʿ* VIII, p. 224. Notons qu'un *maḥḍar* établissant ce type de constat n'était pas l'apanage du *cadi*. Au début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, le vizir fatimide Abū l-Qāsim al-Ġarġarāʿī fit ainsi rédiger un procès-verbal établissant qu'une femme, qui s'était plainte devant lui d'avoir été indûment déclarée insensée (*safīha*) par le *cadi*, pouvait en réalité être considérée responsable de ses actes. Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 208.

97. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 194.

98. Ibn Ḥaġar rapporte comment, dans la première moitié du iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, la validité d'une créance (*dayn*) fut « constatée » (*tabata*) devant un *cadi* de Fustāṭ qui, dans un second temps, émit un jugement (*asġala*) contre le débiteur absent. Bien que le récit ne comporte pas le terme *maḥḍar*, il semble bien que le verbe *tabata* fasse allusion à ce type de document. Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 183 (trad. Tillier, 2002, p. 150).

99. Tillier, 2014a, p. 79-81.

100. Al-Ṭahāwī, *al-Šurūṭ al-šaġīr*, p. 917, 1014.

101. Al-Ṭahāwī, *al-Šurūṭ al-šaġīr*, p. 1056.

102. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 192. Le ḥanafite al-Simnānī note qu'en cas de perte du *maḥḍar* consignait la déposition de témoins, si le *cadi* en avait oublié la teneur, les témoins instrumentaires attachés au tribunal ne pouvaient pas témoigner de leur déposition. La situation aurait en effet correspondu à un témoignage rapporté (*al-šahāda ʿalā l-šahāda*), qui n'est valable qu'à condition que les premiers témoins aient chargé les seconds de transmettre leur témoignage. Al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt* I, p. 318.

103. Al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 98.

devait être scellé à l'aide d'un morceau d'argile (*ṭīna*) et attaché (*alzaqa*) au *maḥḍar* à l'aide d'une *siḥā'a*, c'est-à-dire une « fine peau enlevée de dessus le parchemin », que l'on tordait « et dont on se servait pour relier les livres »<sup>104</sup>.

♦ 1.2.1.6. Au-delà du procès-verbal : la rédaction du jugement (*siḡill*)

Le récit d'al-Kindī relatif aux pratiques du cadi Ibrāhīm b. al-Ġarrāḥ, au début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, montre que le *maḥḍar* servait à préparer le jugement (*ḥukm*) : une fois que le cadi avait examiné les opinions des grandes autorités juridiques, les avait résumées au verso du procès-verbal et avait indiqué son choix d'un trait de calame, il restituait le *maḥḍar* à son greffier pour que celui-ci rédige (*anša'a*), sur cette base, un nouveau document appelé *siḡill*<sup>105</sup>. Ce type de document enregistrant un jugement était supposé exister à Fustāṭ depuis l'époque sufyanide et le cadi Sulaym b. 'Itr al-Tuḡībī (en poste 40-60/660-680)<sup>106</sup>. Al-Kindī affirme qu'au début de l'époque abbasside, le cadi al-Mufaḍḍal b. Faḍāla (en poste 168-177/785-793) « allongea les *siḡill-s* » en y faisant copier d'autres documents comme les testaments et les reconnaissances de dette, mais ce qu'il entend ici par *siḡill* n'est pas très clair et il pourrait s'agir de registres judiciaires<sup>107</sup>. Il évoque par ailleurs le *siḡill* dans lequel le cadi al-'Umarī (en poste 185-194/801-810)registra son jugement « établissant » (*iṭbāt*) la généalogie des habitants d'al-Ḥaras, qui se prétendaient d'ascendance arabe<sup>108</sup>. Comme nous l'avons vu plus haut, le *tubūt* ou l'*iṭbāt* correspondait aussi à la fonction des *maḥḍar-s*, mais l'émission d'un *siḡill* permettait d'officialiser le constat ainsi dressé et de lui conférer une force exécutoire. À propos de la même affaire, al-Kindī appelle également le document comportant le jugement *qaḍiyya*, qu'il considérait donc comme un synonyme de *siḡill*. Un faux de ce type fut par ailleurs versé aux archives (*dīwān*) du cadi précédent, al-Mufaḍḍal b. Faḍāla, qui étaient sous la

104. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 920. Sur le sens de *siḥā'a*, voir Lane, 1863-1893, p. 1322; Kazimirski, 1860, I, p. 1064.

105. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 432 (trad. Tillier, 2012, p. 203). Voir al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaḡīr*, p. 916. Des documents plus tardifs, qui se qualifient eux-mêmes de *siḡill*, ont été préservés. Voir par exemple P. Berthold *Bughra Khan I* (474/1082, province du Yārkand en Chine), P. *Haram II I* (795/1393, Jérusalem), P. *Haram I 26* (797/1394, Jérusalem).

106. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 310 (trad. Tillier, 2012, p. 59). Notons cependant qu'al-Kindī emploie aussi le terme *siḡill* (ou le verbe correspondant, *saḡḡala*) pour désigner un autre type de document enregistrant, par exemple, des biens que le cadi avait en gestion. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 355, 444 (trad. Tillier, 2012, p. 114, 219). Il parle encore de *siḡill manšūr* pour désigner un décret califal. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 362 (trad. Tillier, 2012, p. 123). À partir de l'époque fatimide, le *siḡill* désigne aussi le diplôme d'investiture d'un cadi. Voir Ibn Ḥaḡar, *Raf' al-iṣr*, p. 58, 70, 72, 73, 75, 131, 250, 281, 282, 307, 316, 317, 319, 422, 473. Il convient de noter que les lexicographes de l'époque ne proposent pas de définition terminologique précise du *siḡill* et se contentent de voir en lui un simple « contrat » ou « pacte » (*kitāb 'ahd/'uhda*), ou encore un « document » (*kitāb*). Voir par exemple al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn VI*, p. 54; al-Šāhib Ibn 'Abbād, *al-Muḥīṭ fi l-luḡa VII*, p. 12; Ibn Sīda, *al-Muḥkam wa-l-muḥīṭ al-a'zam fi l-luḡa VII*, p. 274.

107. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 379 (trad. Tillier, 2012, p. 143). Sur al-Mufaḍḍal b. Faḍāla, voir Tillier, 2014b, p. 425-428.

108. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 397-398 (trad. Tillier, 2012, p. 164-165). Sur cette conservation des archives par l'institution, voir Tillier, 2009c, p. 268.

responsabilité d'un gardien (*mutawalli*) corrompu<sup>109</sup>. Ibn Ḥağar rapporte encore comment, au milieu du iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, un cadî de Fustât fit établir un procès-verbal (*maḥḍar*) à charge contre un concurrent qu'il désirait discréditer ; dans un second temps, il émit un *siğill* et le fit copier en plusieurs exemplaires qu'il archiva dans son *dīwān* et confia également aux plus hautes élites égyptiennes – sans compter l'exemplaire qu'il expédia en Irak auprès des institutions califales<sup>110</sup>.

Dans certains cas, le *maḥḍar* pouvait se transformer en *siğill* sans qu'il y ait besoin de rédiger un nouveau document. Chez les ḥanafites, le refus par le défendeur de prêter serment entraînait sa condamnation sans qu'il soit possible, comme chez les mālikites et les šāfi'ites, de référer le serment au demandeur. Par conséquent, si un demandeur refusait de prêter serment, son adversaire pouvait demander au cadî qui venait de faire dresser un *maḥḍar* de prononcer immédiatement un *ḥukm* ; l'apostille du juge sur le *maḥḍar* semble avoir pu renfermer un tel jugement, ce qui rendait inutile la rédaction d'un *siğill* distinct. Il en allait de même lorsque, conformément à la procédure commune aux mālikites et aux šāfi'ites, le demandeur prêtait serment après que celui-ci lui avait été référé : le *maḥḍar* enregistrant son serment pouvait contenir le *ḥukm* du cadî dans l'apostille<sup>111</sup>.

Lorsque l'issue du procès dépendait des témoignages produits par le demandeur, le jugement ne pouvait être prononcé avant que l'honorabilité des témoins ne soit vérifiée à travers le processus d'enquête évoqué plus haut. Une fois cette honorabilité entérinée, le cadî pouvait prononcer (*anfada*) son verdict sur la base du *maḥḍar* portant son apostille<sup>112</sup>. Selon Ibn al-Qāṣṣ, il convenait alors que le cadî convoque le perdant du procès. Si ce dernier, comme il arrivait souvent, était le défendeur, le cadî lui lisait le *maḥḍar*, résumait les arguments qu'il avait présentés pour sa défense et lui exposait les preuves de son adversaire. Le défendeur avait encore la possibilité de réclamer un délai afin de produire de nouvelles preuves, auquel cas le cadî lui demandait des précisions sur leur nature. S'il était convaincu de la pertinence de la demande, il pouvait lui accorder un à trois jours (chez les šāfi'ites), ou l'équivalent d'une ou deux audiences judiciaires (*mağlis*, chez les ḥanafites). Si la demande du défendeur n'apparaissait pas justifiée, en revanche, le cadî rendait son jugement<sup>113</sup>.

Avant tout prononcé par oral, le verdict pouvait donc donner lieu à la rédaction d'un *siğill*. Cette rédaction, dit al-Ṭaḥāwī, n'était pas obligatoire mais répondait à la demande explicite du vainqueur du procès, lorsque ce dernier souhaitait disposer d'un document juridique (*ḥuğğā*) à l'appui de ses prétentions et renforcer ainsi ses chances de recouvrer ses droits<sup>114</sup>.

109. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 398 (trad. Tillier, 2012, p. 143).

110. Ibn Ḥağar, *Raf' al-iṣr*, 347-349 (trad. Tillier, 2002, p. 137-138, où la traduction doit être amendée dans ce sens). D'autres cas de *siğill*-s par lesquels un jugement fut couché par écrit sont mentionnés par Ibn Ḥağar, *Raf' al-iṣr*, p. 182 (trad. Tillier, 2002, p. 149), 199, 200, 329.

111. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣağīr*, p. 918. Voir également al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 74.

112. Al-Ğaṣṣaṣ, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 91 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 194.

113. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 194-195. Dans le cas où un délai avait été accordé au défendeur pour réunir des preuves, al-Māwardī préconise de le mentionner dans le *siğill*. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 302.

114. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣağīr*, p. 1084. Cf. al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 75.

Selon al-Ḥaṣṣāf, le *siğill* devait être rédigé (*anša'a*) sur la base du *maḥḍar*<sup>115</sup>. Le *siğill* reprenait le récit (*ḥakā*) des constatations (*ma ṭubita 'inda-hu*) que le *cadi* avait pu établir concernant le demandeur et des arguments (*ḥuğğā*) déployés par le défendeur. En d'autres termes, le *siğill* reprenait le *maḥḍar* pratiquement terme à terme, mais sa force était néanmoins tout autre : il ne s'agissait plus d'un simple procès-verbal constatant des faits, mais de la consignation d'un jugement à valeur exécutoire et contraignante (*ilzām*)<sup>116</sup>.

Dans la forme, le *siğill* accusait quelques différences avec le *maḥḍar*. Selon al-Ṭaḥāwī, son incipit consistait en la formule « voici ce dont témoignent les témoins nommés dans le présent document » (*hāḍā mā šahida 'alay-hi l-šuhūd al-musammawna fi hāḍā l-kitāb*). Lesdits témoins, devait préciser le *siğill*, avaient été appelés à témoigner par le *cadi* de telle ville pour constater sa décision<sup>117</sup>. Au siècle suivant, le šāfi'ite al-Māwardī propose l'incipit plus synthétique : « Voici ce dont le *cadi* Untel a appelé à témoigner » (*hāḍā mā ašhada 'alay-hi l-qāḍī fulān*)<sup>118</sup>. Suivait le récit de la comparution et de la présentation des preuves. Le document précisait que les faits avaient d'abord été constatés (*ṭabuta*) avant que, dans un second temps, le *cadi* n'impose (*alzama*) au perdant du procès de s'acquitter de ce qu'il devait, et ne rende un jugement (*qaḍā li-*) en faveur du vainqueur du procès sur la base de témoignages entérinés au regard de l'honorabilité des témoins. Le document se terminait par la souscription des témoins, accompagnée de la date de rédaction<sup>119</sup>. Al-Ṭaḥāwī note qu'en Irak même, les usages de rédaction des *siğill*-s différaient d'une ville à l'autre. Il privilégie pour sa part la formulation de Baṣra, qui se détache du *maḥḍar* pour reformuler l'affaire et sa conclusion, de manière synthétique, en omettant même les noms des témoins présentés. Il remarque toutefois qu'à Bagdad, les *cadis* se contentent de recopier dans le *siğill* le texte brut du *maḥḍar* qu'ils font suivre de la sentence (*qaḍā'*)<sup>120</sup>.

Comme le *maḥḍar*, le *siğill* devait être copié en deux exemplaires, l'un conservé par le *cadi* dans ses archives et le second remis au vainqueur du procès<sup>121</sup>. Al-Māwardī préconise que le *cadi* appose de sa propre main, sur chaque exemplaire, son paraphe (*'alāma*) habituel, de sorte qu'il puisse authentifier le document et le reconnaître s'il venait à lui être plus tard présenté à l'appui d'une nouvelle revendication. Dans pareil cas, le *cadi* pourra par ailleurs comparer le document qui lui est soumis à la copie conservée dans ses archives. En plus du *siğill*, al-Māwardī invite de manière optionnelle le *cadi* à consigner (*iṭbāt*) dans son *ḍiwwān* le jugement qu'il a

115. On notera qu'al-Kindī emploie le même verbe, *anša'a*, à propos de la rédaction des *siğill*-s d'Ibrāhīm b. al-Ġarrāh. Al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, p. 432 (trad. Tillier, 2012, p. 203).

116. Al-Ḥaṣṣāf et al-Ġaṣṣās, dans al-Ḥaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 326. Cf. al-Asyūṭī, *Ġawāhir al-'uqūd* II, p. 495.

117. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šağīr*, p. 1084.

118. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 76. Une formule presque identique est proposée par Ibn Abī l-Dam, *Kitāb ādāb al-qaḍā'*, p. 553-554.

119. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šağīr*, p. 1084-1085. Cf. al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 76, 302-303 ; al-Rūyānī, *Baḥr al-maḍḥab* XIV, p. 71.

120. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šağīr*, p. 1086. Al-Māwardī semble plutôt partisan de la méthode bagdadienne, comme le montre al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* II, p. 76.

121. Al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-šağīr*, p. 1085.

rendu<sup>122</sup>, ce qui semble correspondre à la tenue d'un registre des verdicts prononcés, comparable au registre de pétitions carcérales qui nous est parvenu pour Fustāṭ au début du IX<sup>e</sup> siècle<sup>123</sup>.

### 1.2.2. Pétitions et rescrits

Les *maḥḍar-s*, minutes du tribunal, constituaient le type de documentation le plus emblématique d'une justice fondée sur des procédures écrites. Le bon fonctionnement du tribunal requérait d'autres catégories de documents dont ceux édités ici sont représentatifs.

#### \* 1.2.2.1. Pétitions et jeux d'échelles

La soumission des plaintes au tribunal était supposée avoir lieu par oral. Le demandeur devait se présenter devant le cadī et exposer sa cause, si possible en présence de son adversaire. Dans les grands tribunaux, la rédaction de placets (*ruq'a-s*) portant leurs noms était recommandée afin de servir de « tickets d'appel »<sup>124</sup>. Les juristes classiques n'excluaient pas toutefois que la plainte soit exposée par écrit sur une pétition également appelée *ruq'a*, ou *qiṣṣa*<sup>125</sup>. La possibilité de saisir le juge par écrit pouvait s'avérer indispensable lorsque le tribunal était éloigné du lieu de résidence des plaideurs. La pétition [3] de notre corpus, qui est qualifiée de *qiṣṣa* au recto et de *ruq'a* – si nous déchiffrons correctement – dans le rescrit [4] figurant au verso, répond vraisemblablement à une telle exigence. Comme nous l'avons vu, le cadī auquel elle est adressée était sans doute en poste à Madīnat al-Fayyūm<sup>126</sup> et il n'est pas certain que Sūrus b. Ğirġa ait fait le voyage pour lui soumettre sa cause. Peut-être la lui fit-il porter par un tiers qui devait passer par le centre de la dépression fayoumique.

La pétition [3] révèle cependant une procédure différente de la simple plainte devant un tribunal telle qu'elle est théorisée par les ouvrages de *fiqh*. En effet, Sūrus b. Ğirġa n'y expose pas de doléance contre un adversaire qu'il demanderait au cadī de convoquer et de condamner. L'affaire est plus complexe et reflète une dynamique institutionnelle impliquant deux niveaux de la hiérarchie judiciaire : le cadī régional et son substitut local. Cette pétition n'est pas la première que Sūrus a envoyée au cadī, puisque l'auteur rappelle au début l'avoir déjà sollicité par écrit à propos de la succession qui le préoccupe. Sūrus évoque qu'à ce stade préliminaire, il avait un « adversaire » (*ḥaṣm*), c'est-à-dire que la succession fit l'objet d'un procès dont on ignore les tenants et les aboutissants. La première pétition n'avait pas pour objectif de faire trancher le litige par le cadī de Madīnat al-Fayyūm (si notre identification est retenue), mais d'amener ce dernier à déférer l'affaire devant le substitut de Ṭalīt. De même, la pétition [3] n'a pas pour objectif d'intenter un nouveau procès devant le cadī, mais de solliciter l'envoi d'instructions à

122. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍi* II, p. 303.

123. Voir Tillier, Vanthieghem, 2018b.

124. Tillier, 2017, p. 215.

125. Tillier, 2017, p. 218, 220-221.

126. C'est également au cadī de Madīnat al-Fayyūm que fut adressée la pétition P. Washington Libr. of Congress Inv. Ar. 95 Recto éditée dans Weitz, 2022. L'hypothèse privilégiée par Lev Weitz, selon laquelle ladite pétition fut adressée au substitut de Ṭalīt (2022, p. 55-56), ne résiste pas à la comparaison avec nos documents [3-5].

son substitut de Ṭalīt afin que ce dernier débloque la succession. Il n'en va pas différemment pour la pétition [2] dont le début manque. La plaignante, qui est vraisemblablement de Ṭuṭūn ou de Ṭalīt, écrit au cadī – là encore celui de Madīnat al-Fayyūm selon toute probabilité – non point pour que ce dernier tranche lui-même le conflit, mais pour qu'il défère son examen devant le substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā.

Tout se passe ainsi comme si le substitut de village avait besoin de l'autorisation explicite du cadī régional, au cas par cas, pour ouvrir un procès ou résoudre une affaire. La situation n'est pas sans rappeler les mots du ḥanafite irakien al-Ġaṣṣāṣ qui, au iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, évoquait des « cadis de campagne » ou des « cadis de districts (*rustāq-s*) » dépourvus d'autorité à statuer d'eux-mêmes sur des litiges<sup>127</sup>. Aussi peut-on se demander si notre substitut de Ṭalīt était habilité à entendre des plaideurs sans qu'un rescrit du cadī ne lui défère le procès. Il faudrait par conséquent concevoir, en ce début de v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle, une administration judiciaire fortement hiérarchisée dans laquelle, comme le dossier de Qurra b. Šarīk le laisse entrevoir dès l'époque omeyyade<sup>128</sup>, les plaideurs devaient commencer par s'adresser à l'instance supérieure pour que leur affaire soit déférée à l'échelon local. Le rescrit [4], quoique très abîmé, suggère à la l. 7 que le cadī donne à son substitut des instructions relatives à la procédure à suivre. Il semble envisager deux possibilités au moins. Le terme *ittifāq* laisse d'un côté penser qu'un accord à l'amiable entre les parties (autrement dit un *ṣulḥ* selon la terminologie juridique en vigueur) pourrait être sanctionné par le substitut, auquel cas il devra en informer le cadī par écrit. L'on sait par ailleurs, par P. Tillier Rançon, que Muḥammad b. Yaḥyā avait l'habitude d'entériner de tels accords à l'amiable. Alternativement, il pourra incomber à Sūrus de produire une preuve testimoniale (*bayyina*) afin de prouver ses réclamations. Là encore, ces instructions relatives à la procédure rappellent les rescrits judiciaires bien plus anciens de Qurra b. Šarīk<sup>129</sup>.

Dans la pétition [2], la plaignante n'exclut pas toutefois de comparaître au tribunal (*maḡlis al-ḥukm*) – peut-être celui du cadī – si ce dernier l'estime nécessaire, en dépit du long chemin qu'elle devra emprunter (l. 5). Tout se passe donc comme si le cadī régional, saisi par voie de pétition, pouvait décider soit d'examiner lui-même la plainte – et par conséquent de convoquer les plaideurs au tribunal –, soit de la renvoyer devant son substitut. Toujours dans le cas de la pétition [2], qui ne comporte pas de rescrit au verso, l'on ne peut exclure que le cadī ait décidé de trancher l'affaire en personne et, plutôt que de rédiger un rescrit à son substitut, qu'il ait convoqué la plaignante et son adversaire. Toutefois, le emploi de la pétition par le substitut Muḥammad b. Yaḥyā pour y coucher un procès-verbal signifie que le document lui était entre-temps parvenu, ce qui suggère que d'une manière ou d'une autre, le cadī lui déféra l'affaire.

Le genre de la pétition à l'époque fatimide commence à être bien connu, grâce en particulier aux travaux de Marina Rustow<sup>130</sup>. Celles qui ont été étudiées jusqu'à présent, en grande partie issues de la Geniza, furent surtout adressées aux grands agents de l'État et firent l'objet d'un

127. Tillier, 2009a, p. 303.

128. Tillier, 2017, p. 61, 69.

129. Tillier, 2017, p. 63-64.

130. Rustow, 2020, p. 211-244. Voir également Stern, 1964, p. 91-102; Nielsen, 1985, p. 9-12.

examen administratif au sein des *dīwān*-s centraux, dans le cadre de la procédure généralement connue sous l'appellation de *maẓālim*. Le document [3] est donc particulièrement intéressant en ce qu'il permet d'entrevoir la manière dont un plaideur s'adressait à un cadī, ainsi que le traitement dont une pétition pouvait faire l'objet.

Ce qui frappe de prime abord dans ce document [3] est le caractère extrêmement soigné de la pétition. Elle fut couchée par écrit sur une feuille de papier de grand format – l'équivalent, peu ou prou, d'une feuille A4 –, non point de la main de Sūrus b. Ğirġa, mais plus certainement par un professionnel, soit un notaire, soit un agent spécialisé dans la rédaction de ce type d'adresse et maîtrisant l'écriture dite du *qalam al-tawqī'*<sup>131</sup>. Il en va de même pour la pétition [2], écrite pour une femme. Cette caractéristique formelle rejoint donc la remarque de Marina Rustow, qui relève qu'à l'époque fatimide les pétitions étaient, de manière générale, l'œuvre de professionnels, dont certains étaient peut-être attachés d'une manière ou d'une autre à l'administration. L'on ne rédigeait pas une pétition comme on écrivait une lettre privée : il fallait maîtriser le style propre à ce genre et lui donner la forme requise<sup>132</sup>. Par ailleurs, le document [3] inclut, dans l'angle supérieur gauche et avant la *basmala*, une *tarġama*, c'est-à-dire un « titre » permettant d'identifier l'écrit comme une pétition (*qiṣṣa*), d'en connaître l'émetteur et de déduire sa provenance grâce à la *nisba* associée à son nom<sup>133</sup>. Cette *tarġama* servait à classer et à retrouver le document dans les archives du cadī ou d'un de ses subordonnés – puisque nous allons voir que cette pétition ne demeura pas dans les mains du cadī. Les traces de plis horizontaux et verticaux sur le document suggèrent qu'il fut plié en huit dans le sens de la hauteur, puis à nouveau en deux dans le sens de la largeur, de sorte qu'une fois la pétition repliée, seule la *tarġama* demeurerait visible. Il faut donc penser que le mode d'archivage des pétitions ne différait pas foncièrement de celui que les juristes préconisaient pour les *maḥḍar*-s (voir *supra*).

#### \* 1.2.2.2. Rescrit et visa

Les pétitions [2] et [3] ne furent cependant pas archivées longtemps – voire pas du tout – par le cadī destinataire. La pétition [2] fut remployée au tribunal de Ṭalīt : elle fut recoupée et le substitut Muḥammad b. Yaḥyā y rédigea le procès-verbal [1] au verso. Au bout de combien de temps son contenu fut-il considéré comme obsolète et le matériau réutilisable ? Rien ne permet de le dire, mais l'on peut supposer qu'une fois l'affaire réglée, le document sortit rapidement des archives du substitut.

La pétition [3] connut un autre destin. Le cadī utilisa en effet le verso pour rédiger le rescrit répondant à la demande de Sūrus b. Ğirġa, qui lui demandait d'écrire (*yuwaqqi'*) à son substitut à propos de son affaire. Le rescrit est explicitement appelé *tawqī'* dans le visa [5] qui suit, un terme par lequel les manuels administratifs désignent les rescrits répondant aux pétitions portées devant les organes de gouvernement<sup>134</sup>. Le terme *tawqī'* (pl. *tawqī'āt*) est

131. Voir Rustow, 2020, p. 221.

132. Rustow, 2020, p. 219, 221.

133. Sur la *tarġama*, voir Stern, 1964, p. 93 ; Rustow, 2020, p. 345.

134. Voir par exemple Ibn al-Ṣayrafi, *al-Qānūn fī dīwān al-rasā'il*, p. 38-41.

polysémique puisque nous avons vu plus haut qu'il pouvait aussi désigner l'apostille du cadi sur un *maḥḍar* ou la souscription de témoins au bas d'un document notarié<sup>135</sup>. En tant que rescrit, le *tawqīʿ* pouvait être adressé soit au pétitionnaire, afin de répondre à sa plainte, soit à un organe de l'administration pour lui communiquer des instructions en lien avec la requête du pétitionnaire<sup>136</sup>. Le rescrit [4] fait clairement partie de la seconde catégorie – les rescrits destinés à un administrateur. Un récit relatif à un cadi de Fustāṭ du milieu du iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle suggère que de tels *tawqīʿ*-s pouvaient être cachetés (*maḥṭūm*) avant d'être envoyés à leur destinataire<sup>137</sup>.

En dépit de sa forte détérioration, quelques éléments saillants ressortent du verso de la pétition. Le rescrit [4] est rédigé d'une main experte par le cadi destinataire de la pétition – ou par son greffier – à l'intention du substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā. Le cadi s'y adresse directement à son correspondant – sans même tracer de *basmla* – en l'interpellant par le pronom personnel *anta* (« toi »), suivi de la particule de vocatif *yā* et de la *kunya* puis du nom et patronyme du substitut, et enfin d'une eulogie. Le rescrit ne s'embarrasse pas d'une *expositio* puisque le destinataire peut lui-même prendre connaissance de la pétition au recto, mais passe directement à la *dispositio*<sup>138</sup>, introduite par le verbe *taqifu ʿalā* (litt. « tu prends connaissance de ») – qu'il faut sans doute comprendre comme un ordre bien qu'il ne soit pas conjugué à l'impératif<sup>139</sup>. Le substitut de Ṭalīt reçoit ainsi l'instruction d'enquêter sur la succession évoquée par Sūrus b. Ġirġa et de démêler ce qui revient à ce dernier et à son fils, peut-être en réclamant une preuve testimoniale (*bayyina*, l. 7). Après une nouvelle recommandation de s'enquérir des tenants et aboutissants de la succession (*fa-iʿlam ʿalā dālīka*, l. 8), le cadi termine son rescrit par des formules pieuses incluant une bénédiction sur la famille du Prophète – rendue nécessaire par le contexte fatimide – et des salutations finales. Le rescrit constitue ici le principal médium de communication entre deux échelons de la hiérarchie judiciaire. Il ne s'agit point d'une « lettre de cadi à un autre cadi » (*kitāb al-qāḍī ilā l-qāḍī*) – comme il en existait entre juges de niveau hiérarchique équivalent pour instruire des procès dont les demandeurs et défendeurs étaient séparés par de longues distances<sup>140</sup> –, mais d'un simple billet contenant des instructions à appliquer et valant délégation de pouvoir pour résoudre l'affaire.

La mise en page du rescrit doit retenir notre attention. Le verso de la pétition est divisé en deux colonnes qui ne sont pas séparées par autre chose que le pli central. Il semble donc

135. Sur cette ambiguïté, voir également Rustow, 2020, p. 220.

136. Rustow, 2020, p. 255. Ibn Ḥaġar préserve plusieurs allusions aux rescrits que les cadis de Fustāṭ écrivaient en réponse à des pétitions. Voir par exemple Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 198 (trad. Tillier, 2002, p. 167), 230, 247, 274 (trad. Tillier, 2002, p. 94), 331 (trad. Tillier, 2002, p. 126), 376 (trad. Tillier, 2002, p. 169).

137. Ibn Ḥaġar, *Rafʿ al-iṣr*, p. 376 (trad. Tillier, 2002, p. 169). La maigre documentation conservée n'offre cependant aucun exemple de cachet qui eût été apposé sur un *tawqīʿ* – on notera d'ailleurs que les sceaux imprimés disparurent lorsque que le papier remplaça le papyrus au iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle.

138. Sur ces catégories que l'on retrouve habituellement dans les rescrits ou les décrets, voir Stern, 1964, p. 109.

139. Sur la tendance au remplacement de l'impératif par le simple inaccompli dans les documents égyptiens, voir Hopkins, 1984, p. 136, § 138 b.i.

140. Voir Tillier, 2009a, p. 366-392.

que le *cadi* ou son secrétaire ait replié la pétition en deux avant d'y coucher le *rescrit* sur la partie gauche, laissant ainsi volontairement vide la colonne de droite. Par ailleurs, le *rescrit* ne commence pas en haut de la page, mais à peu près au tiers, juste en dessous du troisième pli horizontal, comme si la pétition avait également été pliée dans le sens de la hauteur avant que le *rescrit* ne soit tracé. Ce choix de ne pas débiter le *rescrit* en haut de la page et de limiter sa largeur à la moitié de celle-ci permettait vraisemblablement de le distinguer du texte de la pétition figurant au verso. Pareille mise en page s'observe dans au moins une autre pétition d'époque fatimide (P. Utah Inv. 1137)<sup>141</sup> et devient courante dans les actes juridiques de l'époque mamelouke : dès lors que l'on procédait à une addition, le texte était rédigé dans la partie gauche du coupon en partant de la mi-hauteur. Cette pratique réduisait toutefois l'espace d'écriture et contraignait le *cadi* à la concision. Notre juge, qui s'efforça d'écrire jusqu'au rebord de la marge inférieure afin de ne laisser aucune place, dut laisser des espaces vides aux lignes 10 et 12 pour mieux répartir ce qu'il lui restait à écrire.

La colonne laissée libre à droite fut utilisée par le substitut Muḥammad b. Yaḥyā pour rédiger ce que nous avons appelé un « visa ». Nous ignorons quel terme arabe pouvait désigner cette partie – peut-être, compte tenu de la polysémie du mot *tawqīʿ*, était-elle considérée également comme le « *rescrit* » du substitut à un agent subalterne, le *ṣayḥ* Abū Ṣāliḥ. Ce visa adopte néanmoins une forme quelque peu différente de celle du *rescrit* *cadial*, puisqu'il se présente comme une lettre précédée d'une adresse. Le style, épistolaire, commence par une *basmala*, à laquelle succèdent des vœux de bonne santé. Puis vient une *expositio* : le substitut informe son destinataire, l'agent du dépôt, de l'arrivée de la pétition munie du *rescrit* *cadial*. La *dispositio* adopte le même style direct que le *rescrit*, en interpellant le destinataire par le pronom personnel *anta* et en lui demandant de « prendre connaissance » (*taqīfu ʿalā*) du *rescrit* situé dans la colonne de gauche. L'agent subalterne se voit ordonner de le mettre à exécution et de débloquent l'héritage sous séquestre. Là encore, la disposition du texte sur la feuille ne doit rien au hasard. Le visa ne commence qu'en dessous du cinquième pli en partant du haut, c'est-à-dire à peu près à mi-hauteur du *rescrit* *cadial*.

Grâce à cette mise en page – malgré l'absence de marge entre les deux colonnes du verso – les trois textes se distinguent au premier coup d'œil, allant du plus long au recto (pétition) jusqu'au plus court (visa) à l'image d'un escalier descendant (fig. 4). Parti de Ṭuṭūn sous forme de pétition, le document arriva à Madīnat al-Fayyūm entre les mains du *cadi*, qui le renvoya à son substitut à Ṭalīt, avant que ce dernier ne le transfère muni de son visa vers son point de départ. Par quel moyen de communication le document fit-il ces allers et retours dans le Fayoum ? Il est peu probable que les tribunaux de Madīnat al-Fayyūm et de Ṭalīt aient disposé de courriers. Aussi le plus vraisemblable est-il que les documents aient circulé entre ces lieux par l'intermédiaire de voyageurs qui sillonnaient les routes du Fayoum pour des

141. Ce n'est cependant pas le cas du *rescrit* qui figure au dos de P. Wash. Libr. of Congress Inv. Ar. 95 – déjà mentionné plus haut – dont l'écriture, particulièrement mal maîtrisée, suggère qu'il fut écrit par un juge aux compétences sribales limitées.

raisons diverses. On ne peut par ailleurs exclure que Sūrus b. Ġirġa, ou l'un de ses proches, ait lui-même convoyé le document à l'occasion d'un déplacement.

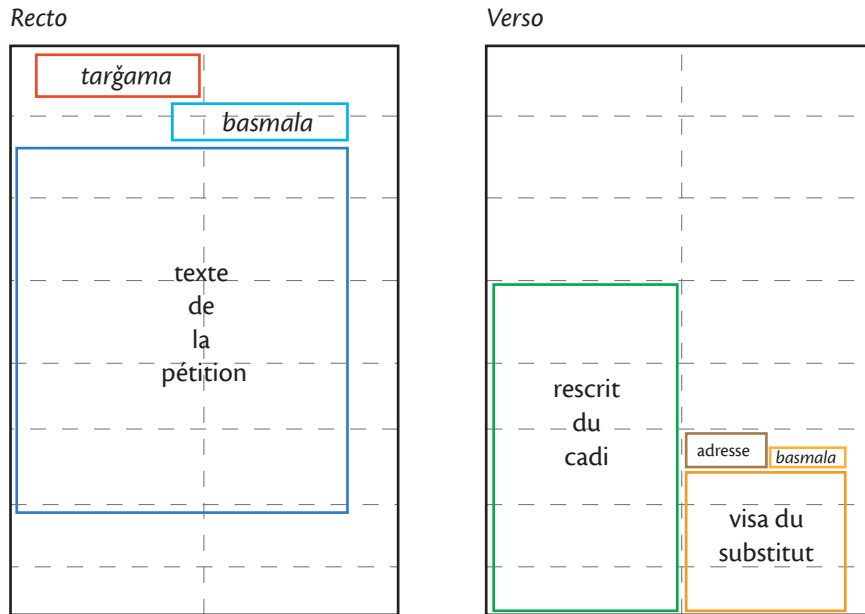


Fig. 4. Mise en page de la pétition [3], de son rescrit [4] et du visa [5]<sup>142</sup>.

## 2. Des partages successoraux

### 2.1. Une famille de notables coptes à Ṭuṭūn

#### 2.1.1. Les Banū Ġirġa

Les deux documents que nous éditons ici sont liés par plusieurs éléments communs. Ils concernent tout d'abord un personnage appelé soit Sūrus b. Ġirġa, soit Sawīrus b. Ġirġa. Or, l'on sait depuis longtemps que la graphie Sūrus سورس est interchangeable avec la graphie Sawīrus ساويرس<sup>143</sup>. Ils mentionnent en outre le même substitut judiciaire (*mustablaf*) à Ṭalīt en la personne d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā, ce qui n'est pas en soi un argument dirimant dans la mesure où ce genre de substitut devait être amené à traiter un grand nombre d'affaires, y compris pour de petites bourgades comme Ṭalīt ou Ṭuṭūn. Enfin, ces deux documents ont été offerts en 1894 à la collection de Berlin par l'intermédiaire de l'imprimeur et philanthrope Rudolph Mosse (1843-1920)<sup>144</sup>, en même temps que d'autres documents provenant du

142. Les pointillés représentent les traces de pliage.

143. Crum, 1905, p. 300-301.

144. La collection de ce mécène allemand provient exclusivement du Fayoum méridional, tant pour les papyrus que pour les papiers et les parchemins, quelle que soit la langue. La plupart des pièces de sa collection furent acquises en Égypte, par l'entremise de l'égyptologue Heinrich Brugsch (1827-1894), dans le cadre

Fayoum méridional, principalement de Ṭuṭūn<sup>145</sup> et, dans une moindre mesure, d'Uqlūl<sup>146</sup> et de Narmūda<sup>147</sup>. Bien que le doute subsiste quant à l'identité des autres protagonistes – nous allons y revenir –, ces différents points communs suggèrent que les deux documents proviennent des archives des Banū Ğirġa bien connues par ailleurs, et qu'ils contribuent à documenter cette famille copte<sup>148</sup>.

Sūrus/Sawīrus b. Ğirġa appartenait à une riche famille de notables de Ṭuṭūn, où il vécut à la fin du iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> et au début du v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle. Fils de Ğirġa b. Šanūda, il avait deux sœurs nommées Qariḥawa et Suriyya, ainsi qu'un frère appelé Mīnā b. Ğirġa, lui aussi un riche notable de Ṭuṭūn<sup>149</sup>. Mīnā demeure jusqu'aujourd'hui le plus connu des deux frères. Ses moyens financiers et son pouvoir au sein du village transparaissent dans *P. Berl. Arab.* I 14 (ramaḍān 404/6 mars 1014), dans lequel Mīnā passe un accord à l'amiable avec deux musulmans originaires du village de Dafadnū, dans le Fayoum méridional, et s'engage à leur payer une compensation de trente dinars pour un cheval tué à Ṭuṭūn. Il est difficile de dire si dans ce cas Mīnā agissait à titre privé ou en tant que représentant du village, mais la somme qu'il déboursa pour mettre fin au litige était considérable. L'origine de la fortune de Mīnā b. Ğirġa est inconnue ; il est cependant établi qu'il était assez riche pour posséder des esclaves dont la valeur totale s'élevait, pour ceux que nous connaissons, à 62 dinars<sup>150</sup>, ainsi qu'un cheval acquis au prix de 16 dinars<sup>151</sup>. L'homme était en outre propriétaire de biens immobiliers dans le village : il acheta ainsi avec son frère Sawīrus b. Ğirġa – et un autre associé copte nommé Sawīrus b. Sawṭ – un moulin<sup>152</sup> et, toujours avec son frère, un bâtiment ou une partie de bâtiment identifié comme une *isqāla*<sup>153</sup> pour un montant compris entre 3,5 et 10,5 dinars. Le patrimoine immobilier de Mīnā dut être plus conséquent encore qu'il n'y paraît dans les documents répertoriés à ce jour ;

de fouilles ou d'achats réalisés auprès de marchands de Giza. Sur ce collectionneur et sa collection, voir Helmbold-Doyé, 2017.

145. L'important fonds arabe provenant de Ṭuṭūn n'a été que partiellement édité à ce jour, principalement dans Abel (1896-1900), et dans Rāġib (2002). Dans le cadre de l'habilitation à diriger des recherches qu'il prépare, N. Vanthieghem examine l'ensemble du fonds afin de restituer une histoire du village du vii<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle.

146. Les actes d'Uqlūl ont été pour partie rassemblés dans le volume récent de Rāġib, 2016. On distingue deux ensembles assez cohérents : (1) les archives de 'Abd al-Raḥīm b. Barmūda ; (2) les archives de la famille de ce dernier.

147. Les actes découverts à Narmūda concernent la famille des Abū l-Dīn et ont été publiés dans Rāġib, 1995.

148. Nous employons le terme « copte » dans le sens d'Égyptien autochtone adhérant *a priori* au christianisme. Les archives des Banū Ğirġa ont été identifiées par Yūsuf Rāġib et éditées partiellement par lui et par d'autres. Sur ces archives, voir Ragheb, 2012, en part. p. 459. Les premiers documents furent édités dans Abel, 1896-1900, d'autres dans Grohmann, Khoury, 1993, d'autres enfin dans Rāġib, 2002.

149. Toute la fratrie est mentionnée dans le document inédit P. Lond. BL Inv. 4684 (7).

150. Il s'agit de la somme des prix mentionnés dans *P. Vente* 9 et 11.

151. *P. Vente* Appendice 1.

152. *Chrest. Khoury* I 57.

153. Mentionné dans l'inédit P. Berol. Inv. 24024 (388/998). Le sens du mot *isqāla* n'est pas clair : on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un emprunt au latin *scala*, passé en grec (*P. Col.* X 291, 6 et *P. Oxy.* XVI 1925, 42) et attesté une fois en copte (Förster, 2002, p. 733), si bien qu'on pourrait y voir une « passerelle ».

c'est du moins ce que suggère la mention d'un microquartier familial, qualifié de « voisinage » (*ḡiwār*) de Mīnā b. Ğirḡa dans un document inédit<sup>154</sup>.

Mīnā b. Ğirḡa semblait engagé dans des affaires commerciales, comme le suggère un document mentionnant l'extinction d'un contentieux qui l'opposait à un marchand de fruits (*fakkāh*), sans doute à propos de denrées qui n'avaient pas été réglées<sup>155</sup>. Il est cependant impossible de savoir si Mīnā était censé approvisionner le marchand contre un paiement anticipé – il est question de poisson (*samak*) – ou s'il avait lui-même reçu des marchandises sans s'en acquitter. Il est sûr en revanche qu'il pratiquait le prêt sur gage : ses deux fils, Šanūda et Rabhayil/Rabāyil, reçurent ainsi en rabīʿ II 407/septembre-octobre 1016 l'intégralité des 5 dinars que leur père avait prêtés à un certain Baḡūs b. Murqus, habitant Qambašā, contre la mise en gage de deux bracelets en or<sup>156</sup>. Mīnā b. Ğirḡa est attesté pour la première fois dans un document daté du 7 ramaḏān 372/24 février 983<sup>157</sup> et pour la dernière fois le 1<sup>er</sup> ramaḏān 404/6 mars 1014<sup>158</sup>. La date de sa mort se situe quelque part entre cette dernière attestation et rabīʿ II 407/septembre-octobre 1016, date à laquelle ses deux fils accusèrent réception du remboursement du prêt accordé à Baḡūs b. Murqus. Son frère, Sawīrus b. Ğirḡa, mourut bien plus tard, puisqu'il fut encore, en ḡumādā II 423/mai-juin 1032, partie prenante dans une querelle qui l'opposa avec ses neveux, Šanūda et Rabhayil/Rabāyil, à un dénommé Ṭiyudur, l'héritier de Sawīrus b. Sawṭ, avec lequel Mīnā et lui avaient acheté un moulin près de trente ans plus tôt<sup>159</sup>.

### 2.1.2. *Sūrus b. Ğirḡa, chef d'une famille recomposée?*

Sūrus ou Sawīrus b. Ğirḡa est beaucoup moins connu, puisqu'il était surtout documenté jusqu'à présent par *P. Tillier Raṅṅon*, daté de 404/1013-1014. Dans ce procès-verbal de comparution en justice, il apparaît comme débiteur d'un certain 'Abd Allāh b. Furayḡ et affronte 'Alī al-Muslimānī qui défend les intérêts de ce dernier. Sūrus nie être débiteur, mais pour éviter le serment qui lui est déféré, préfère passer un compromis (*ṣullḥ*) avec son adversaire et rachète son serment pour un demi-dinar.

Les deux documents que nous éditons ici permettent de compléter quelque peu le tableau familial. Les textes [1] et [3] offrent de troublantes similitudes qui suggèrent qu'ils sont tous deux liés à la même affaire. L'un comme l'autre suggèrent l'existence de fratries composées de deux garçons et d'une fille, dont certains sont décédés. Dans la pétition [3], ils ne sont pas nommés mais présentés comme les enfants de Sūrus. Dans le procès-verbal [1], il s'agit d'Anastās (dont le patronyme n'est pas précisé), de Ğirqa b. Qirunta et de Dakahīl bt. Qirunta. Les deux derniers, au moins, ne sont donc pas les enfants de Sūrus, mais Anastās pourrait être

154. L'inédit P. Lond. BL Inv. 4684 (6), 8.

155. *Chrest. Khoury* I 41.

156. L'inédit P. Berol. Inv. 8008, dont Ludwig Abel a donné en son temps un fac-similé sans transcription (*P. Berl. Arab.* I 22).

157. *P. Vente* 9.

158. *P. Berl. Arab.* I 14

159. L'inédit P. Berol. Inv. 8173, où l'on notera d'ailleurs que le nom Sawīrus est orthographié Sūrus.

son fils. Les liens familiaux qui unissent ces différents individus dépendent de l'identité de deux femmes, la Dabidawe du procès-verbal [1] et la Bint Anastās b. Ḥīla dont la succession fait l'objet de la pétition [3]. De cette identification dépendent trois hypothèses :

**Hypothèse 1.** L'on pourrait tout d'abord penser que Dabidawe et Bint Anastās sont une seule et même personne, à savoir l'épouse de Sūrus. D'après la pétition [3], Sūrus et Bint Anastās auraient eu ensemble trois enfants, deux garçons et une fille. Il est possible que l'un de ces garçons soit l'Anastās mentionné dans le procès-verbal [1], car il était fréquent de porter le nom de son grand-père – en l'occurrence, Anastās serait le nom de son grand-père maternel. D'après le procès-verbal [1], Dabidawe eut pour époux un certain Qirunta avec lequel elle eut une fille et un fils respectivement nommés Dakahīl et Ğirqa. Si Dabidawe et Bint Anastās sont la même femme, il faudrait en conclure que son mari Qirunta décéda de manière précoce – le divorce chez les chrétiens d'Égypte n'étant pas aussi courant qu'il pouvait l'être chez les musulmans – et qu'elle épousa Sūrus en secondes noces.

En raison de la similitude des deux fratries, il serait tentant de déduire que la pétition [3] fait référence à Ğirqa et à Dakahīl en les présentant comme les enfants de Sūrus alors qu'il ne s'agit que de ses beaux-enfants. Il n'y aurait donc que trois enfants en tout : Anastās, Ğirqa et Dakahīl, dont les deux derniers ne seraient pas les enfants biologiques de Sūrus, mais ses enfants adoptifs. Cette hypothèse suppose que la mort de Ğirqa fut antérieure à la pétition [3], puisque sa sœur Dakahīl est présentée comme vivante dans le procès-verbal [1] alors qu'elle est morte au moment de la rédaction de la pétition [3]. Cela signifierait par conséquent que la succession de Ğirqa fut réglée avant celle de sa mère Dabidawe bt. Anastās. Cela pourrait *a priori* paraître improbable, dans la mesure où les biens de Ğirqa devraient inclure ceux qu'il avait hérités de sa mère (fig. 5).

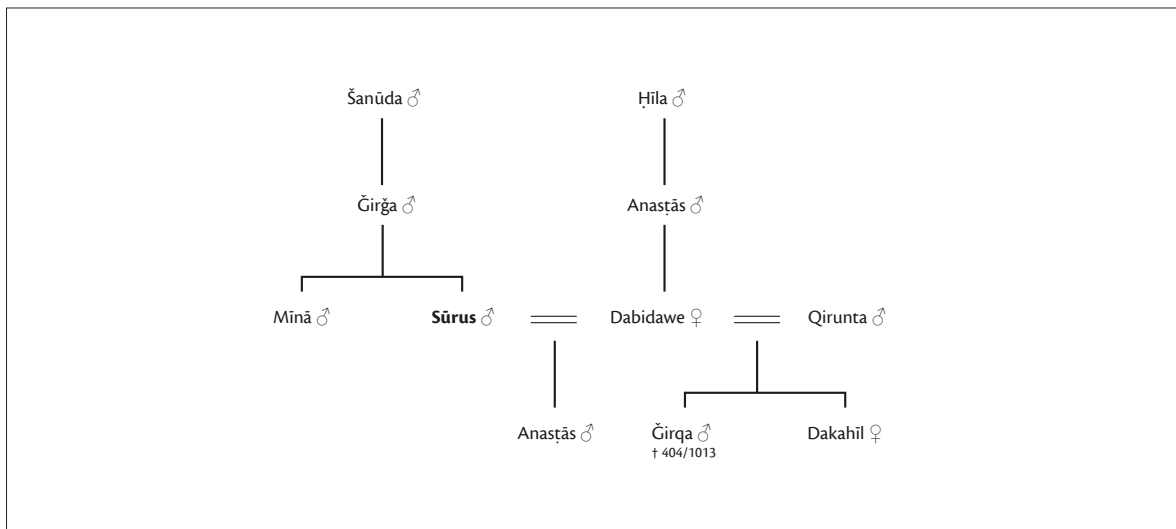


Fig. 5. Famille de Sūrus selon l'hypothèse 1.

**Hypothèse 2.** Cette improbabilité pousserait donc, tout en identifiant Dabidawe à Bint Anastās, à conclure à l'existence de deux fratries : Ğirqa et Dakahil d'un côté (enfants de Dabidawe et de Qirunta); Anastās, son frère et sa sœur de l'autre (enfants de Dabidawe et de Sūrus). En ce cas, cela signifierait que la pétition [3] ne mentionne pas les beaux-enfants de Sūrus mais uniquement ses enfants biologiques, dont deux seraient morts depuis le décès de Dabidawe. Dans la mesure où l'on sait par le procès-verbal [1] qu'un fils de Dabidawe est aussi décédé, ce serait là un curieux hasard. Par ailleurs, si Dabidawe a eu cinq enfants au total, il paraît étrange que Sūrus ne fasse aucune mention de ses deux beaux-enfants dans sa pétition.

**Hypothèse 3.** En dépit de la suggestion précédemment énoncée dans l'hypothèse 1, la Dabidawe du procès-verbal [1] et la Bint Anastās de la pétition [3] pourraient ne pas être la même personne, et les similitudes dans les compositions familiales reflétées par les deux documents n'être que des coïncidences. Le plus probable est alors que Dabidawe soit la femme de Ğirğa et la mère de Sūrus, auquel cas Anastās serait le frère ou demi-frère de Sūrus, et Ğirğa et Dakahil seraient ses demi-frère et demi-sœur. Dabidawe aurait épousé Ğirğa en secondes noces après avoir été mariée à Qirunta. Bint Anastās serait l'épouse de Sūrus. Les deux documents refléteraient donc d'un côté les collatéraux de Sūrus au moment du décès de sa mère, et de l'autre ses descendants au moment du décès de son épouse. La principale faiblesse de cette hypothèse est qu'elle n'explique pas pourquoi les autres frères et sœurs connus de Sūrus ne sont pas évoqués dans la succession de Ğirğa. La seule possibilité serait alors que Mīnā, Qarihawa et Suriyya d'un côté, et Ğirğa de l'autre, ne soient pas unis par des liens de parenté et n'aient donc pas le même père (fig. 6).

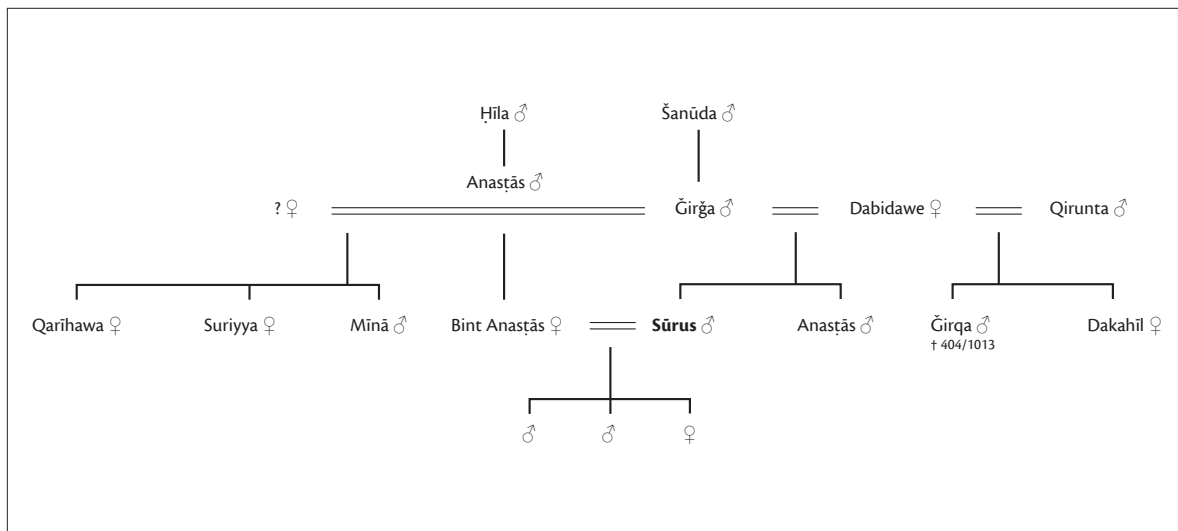


Fig. 6. Famille de Sūrus selon l'hypothèse 3.

Bien qu'elle implique de multiples recompositions, cette hypothèse 3 n'est sans doute pas à exclure et c'est pourquoi nous continuerons de la prendre en considération dans ce qui suit. Il faudrait en ce cas concevoir les deux successions comme totalement distinctes et distantes de plusieurs années. Néanmoins, la complexité de ce scénario n'en fait pas le plus vraisemblable.

L'hypothèse 2 paraît la moins probable et nous pensons pouvoir l'exclure. Si l'on privilégie enfin l'hypothèse 1, les deux successions impliqueraient Sūrus ainsi que ses enfants biologiques et adoptifs, et la chronologie des événements serait la suivante :

- Peu avant muḥarram 404/juillet-août 1013, Dabidawe bt. Anaštās meurt et son mari, Sūrus, en appelle aux autorités judiciaires islamiques pour organiser sa succession. Il fait référence à cette première sollicitation au début de la pétition [3]. À sa mort, Dabidawe laisse trois enfants : Ğirqa et Dakahīl qu'elle a eu de feu son mari Qirunta, et Anaštās qu'elle a eu de Sūrus. Au moins un des enfants est mineur, ce qui occasionne des délais supplémentaires dans le traitement de la succession.
- En muḥarram 404/juillet-août 1013, Ğirqa meurt alors que la succession de sa mère n'est pas encore liquidée. Sa propre succession est organisée et le procès-verbal [1] entérine la part reçue par Dakahīl. Elle reçoit un tiers des biens de son frère, ce qui suggère que son demi-frère Anaštās et son beau-père Sūrus héritent chacun d'un tiers également – cette hypothèse souffre cependant du fait que Sūrus ne devrait pas être considéré comme héritier, n'étant que le beau-père de Ğirqa.
- Peu de temps après, Dakahīl meurt à son tour. On ne sait rien de sa succession. La mort des deux beaux-enfants de Sūrus complique la succession de leur mère. Les parts qui auraient dû revenir à Ğirqa et Dakahīl sont fusionnées et jointes à celle d'Anaštās, qui est vraisemblablement leur seul héritier. L'ensemble de la succession est mis sous séquestre en attendant que la situation et les liens familiaux s'éclaircissent.
- Sūrus écrit la pétition [3] au cadī pour débloquer la succession de Dabidawe et que son fils Anaštās comme lui puissent recevoir leurs parts respectives. Le cadī ordonne que les biens qui leur reviennent leur soient délivrés. L'on ne peut exclure que *P. Tillier Raṣṣon*, daté de 404/1013-1014 comme le procès-verbal [1], doive être interprété dans le contexte des suites de cette succession, par exemple une dette que n'aurait pas honorée Dabidawe et dont ses ayants droit auraient dès lors hérité, mais rien ne permet d'en être certain.

### 2.1.3. *Le devenir des Banū Ğirğa*

Des trois enfants de Dabidawe, seul Anaštās, le fils de Sūrus/Sawīrus, était encore vivant au moment de la rédaction de la pétition [1]. Qu'advint-il de lui ? Survécut-il à son père ou cette branche de la famille s'éteignit-elle ? Nul ne peut le dire. Mīnā b. Ğirğa eut en revanche une postérité heureuse qui conserva la jouissance d'une fortune de grande ampleur et d'un important patrimoine immobilier. Comme nous l'avons déjà vu, il eut deux fils, Šanūda et Rabhayīl/Rabāyīl, dont le second est un peu mieux connu que le premier. Ayant hérité des biens de leur père, ils entretinrent son patrimoine, veillant à leurs intérêts, réclamant les créances qui lui étaient encore dues<sup>160</sup> et faisant valoir leurs droits sur le moulin acheté, avec d'autres, par leur père<sup>161</sup>. Rabhayīl/Rabāyīl racheta à ses tantes, Qarīhawa et Suriyya, les

160. L'inédit P. Berol. Inv. 8008, dont L. Abel a donné en son temps un facsimilé sans transcription (*P. Berl. Arab.* I 22).

161. L'inédit P. Berol. Inv. 8173, où l'on notera d'ailleurs que le nom Sawīrus est orthographié Sūrus.

parts de la maison dont elles avaient hérité de leur père Ğirġa b. Šanūda<sup>162</sup> ainsi qu'une maison-tour (*burġ*) située dans le microquartier qui portait le nom de Mīnā b. Ğirġa<sup>163</sup>. Il possédait également quelques terres<sup>164</sup>. Les deux fils de Rabhayil/Rabāyil, Marqūra et Buṭrus, furent des investisseurs immobiliers encore plus actifs : ils acquièrent respectivement des immeubles ou parties d'immeubles – deux chambres (*ġurfa*)<sup>165</sup>, deux *maġlis*<sup>166</sup>, une chambre et un vestibule<sup>167</sup>, une nouvelle chambre<sup>168</sup> –, mais aussi des lopins de terre – ils achetèrent ainsi une première fois un feddan de terre non plantée de palmiers ou d'arbres (*arḍ sawdā'*)<sup>169</sup>, puis deux feddans<sup>170</sup>. L'ensemble de ces transactions immobilières, conclues en huit années à peine, s'élevait à 47 ½ dinars. Les deux frères se portèrent aussi acquéreurs d'une demi-jument qu'ils rachetèrent au prix de 10 dinars. Comme son grand-père Mīnā b. Ğirġa, Marqūra b. Rabāyil semble avoir joué le rôle de banquier pour certains habitants de sa région : dans un document écrit de sa main, il autorise le porteur du billet à se faire remettre le restant de dix dinars qui étaient en dépôt chez lui pour le paiement d'une dette de 4 ½ irdabbs de blé<sup>171</sup>. Comme son grand-père, Marqūra b. Rabāyil semble également avoir exercé des fonctions édilitaires au sein du village. Dans une lettre inédite, un membre du clergé – probablement l'évêque du Fayoum –, lui écrit pour lui demander d'enquêter à propos de vols qu'auraient commis un certain Murqus et son fils dans une église et un monastère<sup>172</sup>. En attendant les conclusions de ses investigations, Murqus et son fils se voient temporairement excommuniés. À en juger par la paléographie et la phraséologie, c'est sans doute le même évêque qui lui demande d'intervenir dans une querelle qui implique, semble-t-il, un moine nommé Qūrīl et un certain Qallūs concernant la moisson d'un champ de trèfle (*barsīm*)<sup>173</sup>.

Ce tableau, un peu vite brossé, permet de mieux saisir l'histoire familiale de Sūrus/Sawīrus b. Ğirġa. Loin d'être un simple *quidam*, il appartenait à cette notabilité de Ṭuṭūn capable d'investir massivement dans l'immobilier au point de créer un microquartier, de prêter de l'argent, d'acheter esclaves et animaux. Sa famille possédait en outre des terres qu'elle afferma

162. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (7) (rabī' II 405/septembre-octobre 1014).

163. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (6) (raġab 417/août-septembre 1026).

164. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (10) (1<sup>er</sup> šawwāl 456/16 septembre 1064), qui mentionne un lopin de terre lui appartenant et contigu à une propriété achetée par ses deux fils.

165. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (12) (dū l-ḥiġġa 447/février-mars 1056).

166. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (14) (muḥarram 454/janvier-février 1062).

167. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (11/1) (raġab 455/juin-juillet 1063).

168. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (11/2) (raġab 455/juin-juillet 1063).

169. *Chrest. Khoury* II 20 (15 ša'bān 456/2 août 1064).

170. L'inédit P. Lond. BL Inv. Or. 4684 (10) (šawwāl 456/septembre-octobre 1064).

171. *Chrest. Khoury* I 46 (454/1062-1063). Le texte présente plusieurs mélectures dues au premier éditeur ; nous les signalons en passant : l. 3-4, au lieu de *mūda'a 'an Buṭrus b. Ibrāhīm li-'Abd al-Mun'im | b. 'Atik*, il faut lire *mūda'a 'an Buṭrus b. Afrabām li-'Abd al-Mun'im | b. 'Ubayd* ; l. 4-5, à la place de *min al-qamḥ arba'a arādib wāfiya | bi-l-Sarī*, on déchiffre *min al-qamḥ arba'a arādib wa-tuṭṭ | bi-l-Sarī* et, l. 9, on lira dans la formule finale, non pas les mots *tawfiqī bi-Llāh*, mais *ḥasbī wa-tiqatī bi-Llāh*.

172. P. Berol. Inv. 8065.

173. Kamal, 2022, p. 372-375.

à de petits cultivateurs contre de lourds loyers, compte non tenu de l'impôt foncier (*ḥarāḡ*). Pour défendre leur fortune et leur réputation, les membres de cette famille n'hésitèrent point à recourir aux tribunaux islamiques, allant jusqu'à user des plus fines subtilités du *fiqh*, comme le procédé de rachat du serment (*iftidā' al-yamīn*) qui permettait chez les šāfi'ites de se soustraire à une prestation de serment en renonçant à une partie de ses droits (fig. 7).

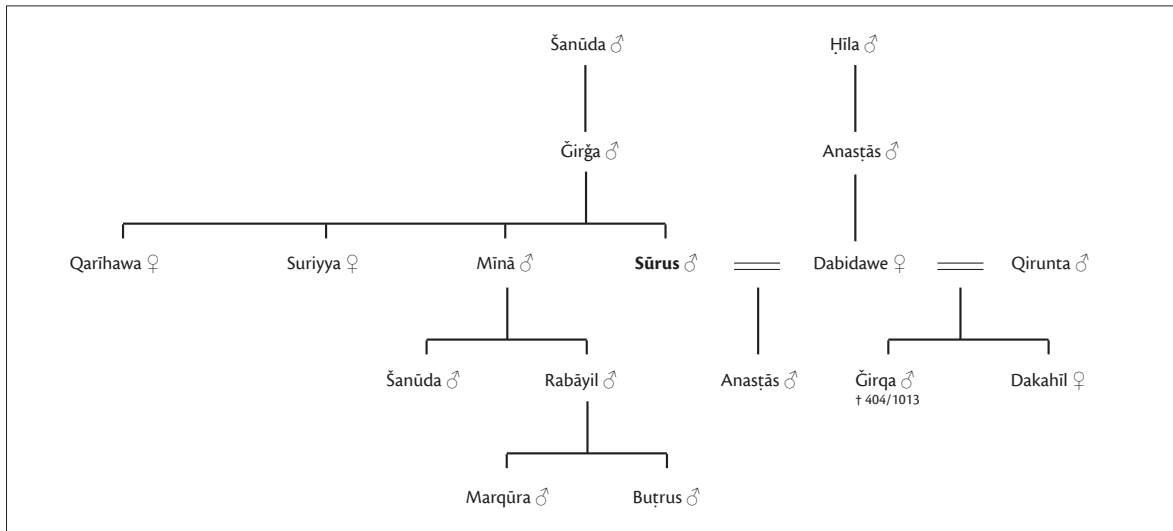


Fig. 7. Les Banū Ġirġa (d'après l'hypothèse 1).

## 2.2. Des partages successoraux

La principale question juridique qui surgit à la lecture de ces documents est celle du droit sur lequel reposaient les partages successoraux entre chrétiens sanctionnés par les autorités musulmanes : étaient-ils conformes au droit islamique, au droit copte<sup>174</sup>, ou à aucun des deux ?

Si le droit islamique des successions se développa de manière précoce, il n'en va pas de même pour le droit copte qui n'émergea, au moins dans sa forme écrite, qu'à partir du VI<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle sous le calame des canonistes Gabriel b. Turayk (m. 539-540/1145)<sup>175</sup> et Ibn al-ʿAssāl (m. c. 663-664/1265)<sup>176</sup>, soit plus d'un siècle après notre document. Il est possible que ces auteurs soient retournés aux textes fondateurs du droit canonique pour proposer une réforme des pratiques coutumières chez les communautés chrétiennes d'Égypte. L'on ne peut toutefois exclure qu'un certain nombre de principes aient déjà été en vigueur dans l'Église copte aux siècles précédents.

174. Par « droit copte », nous entendons la production juridique élaborée par les chrétiens miaphysites d'Égypte, sans préjuger des sources de ce droit.

175. Sur Ibn Turayk, voir Labib, « Gabriel II », *Coptic Encyclopedia*, 1991, p. 1127-1129.

176. Sur Ibn al-ʿAssāl, voir Samir, « Safi ibn al-ʿAssal, al- », *Coptic Encyclopedia*, 1991, p. 2075-2079.

### 2.2.1. L'héritage de Ğirqa

Considérons en premier lieu le partage sanctionné par le document [I], à la suite de la mort de Ğirqa. Selon l'hypothèse 1 que nous avons examinée plus haut, il laisse parmi ses héritiers une sœur germaine (Dakahīl), un frère utérin (Anasṭās) et un beau-père (Sūrus). Selon l'hypothèse 3, Ğirqa laisse une sœur germaine – voire consanguine (Dakahīl) –, un frère utérin (Sūrus) et un autre frère, Anasṭās, qui est vraisemblablement utérin mais dont on ne peut exclure qu'il soit germain. Le *mahḍar* affirme que Dakahīl reçoit  $\frac{1}{3}$  de l'héritage, tandis que les deux autres semblent (mais ce n'est pas explicité) se partager les  $\frac{2}{3}$  restants.

Parmi les principes communs aux juristes musulmans et aux canonistes coptes, figure l'idée que les frères et sœurs d'un défunt ne peuvent hériter qu'en l'absence de descendants<sup>177</sup>. C'est donc que Ğirqa b. Qirunta est mort sans laisser d'enfants – était-il lui-même encore mineur au moment de son décès ? De même, le droit islamique comme le droit copte considèrent l'épouse, le père et la mère du défunt comme des héritiers – le père l'emportant sur les frères dans le droit copte. Le document n'attribue pas d'épouse à Ğirqa ; nous avons vu que son père, Qirunta, est très probablement décédé depuis longtemps. Il précise en revanche que sa mère est morte (l. 5-6), sans doute parce que, comme nous l'avons vu plus haut, ce décès est récent et qu'il est nécessaire d'expliquer pourquoi elle n'est pas incluse dans le partage – elle aurait eu autrement droit à  $\frac{1}{6}$  selon le droit islamique et à une part égale à celle des frères et sœurs selon le droit copte<sup>178</sup>. D'autres principes divergent en revanche entre les deux traditions :

1. Chez les sunnites comme chez les ismaéliens, les frères germains (de même père et de même mère) et consanguins (de même père) n'héritent pas d'une quote-part fixe (*farḍ*), mais sont considérés comme *'aṣab* (parents par les mâles) et n'ont droit à ce titre qu'à une part de succession une fois les héritiers à quote-part fixe servis. Ils n'héritent par ailleurs qu'en l'absence de descendants et d'ascendants et le plus proche parent exclut les autres. Le frère germain l'emporte donc sur le consanguin qui n'a droit à rien<sup>179</sup>. La sœur germaine ou consanguine est pour sa part considérée comme une héritière à quote-part fixe s'il n'y a ni enfant, ni ascendant paternel mâle, ni frère germain ; elle reçoit alors la moitié de l'héritage<sup>180</sup>. S'il y a en revanche un frère germain ou consanguin, elle devient *'aṣab* et a droit à une part correspondant à la moitié de celle de son frère<sup>181</sup>. Le frère et la sœur utérins (d'une même mère mais non du même père) font enfin partie des héritiers à quote-part fixe. S'il n'y a qu'un frère ou une sœur, il ou elle reçoit  $\frac{1}{6}$  de la succession. S'ils sont deux ou plus, ils se partagent  $\frac{1}{3}$  de la succession à stricte égalité,

177. Ibn al-ʿAssāl, *al-Maḡmūʿ al-ṣafawī*, p. 345-349. Cf. Burmester, 1935, p. 320-322, 325-327.

178. Milliot, Blanc, 2001, p. 495 ; al-Nuʿmān, *Minhāḡ al-farāʿid*, p. 16/103 ; al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām II*, p. 372 ; Ibn al-ʿAssāl, *al-Maḡmūʿ al-ṣafawī*, p. 345-346.

179. Milliot, Blanc, 2001, p. 503, 510 ; al-Nuʿmān, *Minhāḡ al-farāʿid*, p. 12/100-101 ; al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām II*, p. 375.

180. Milliot, Blanc, 2001, p. 499, 500 ; al-Nuʿmān, *Minhāḡ al-farāʿid*, p. 13/101 ; al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām II*, p. 376.

181. Milliot, Blanc, 2001, p. 504.

les sœurs ayant droit à la même part que les frères<sup>182</sup>. Le droit sunnite comme le droit ismaélien s'accordent sur le fait que dans toutes les classes de *ʿaṣab* n'ayant pas droit à une quote-part fixe, les héritiers mâles doivent recevoir une part double à celle que reçoivent les femmes<sup>183</sup>.

En conséquence, selon l'**hypothèse 1**, si le partage successoral mentionné dans notre document était basé sur le droit islamique, il faudrait s'attendre à ce que la femme, Dakahīl, sœur germaine du défunt, reçoive la moitié de l'héritage si Anaṣṭās est bien son frère utérin, à titre d'héritière à quote-part<sup>184</sup>. Anaṣṭās devrait recevoir la quote-part fixe correspondant à  $\frac{1}{6}$  de la succession<sup>185</sup>. En tant que beau-père du défunt, Sūrus b. Ğirġa ne devrait pas faire partie des héritiers. Selon l'**hypothèse 3**, Dakahīl, sœur germaine ou consanguine du défunt, devrait recevoir la moitié de l'héritage si Anaṣṭās est son frère utérin, en qualité d'héritière à quote-part. Si en revanche Anaṣṭās est, comme elle, frère germain ou consanguin du défunt, elle devrait être héritière *ʿaṣab* et percevoir la moitié de ce que perçoit Anaṣṭās, à savoir – une fois la quote-part de leur frère utérin déduite –,  $\frac{5}{18}$  contre  $\frac{5}{9}$  pour Anaṣṭās. Sūrus b. Ğirġa, frère utérin, devrait recevoir la quote-part fixe de  $\frac{1}{6}$  de la succession. Si Anaṣṭās est également frère utérin du défunt, il devrait recevoir également  $\frac{1}{6}$  (ils se partageraient ainsi  $\frac{1}{3}$  de la succession). S'il est frère germain ou consanguin, il devrait, en tant qu'héritier *ʿaṣab*, percevoir le double de la part reçue par sa sœur Dakahīl.

On constate ainsi qu'en dépit des incertitudes relatives à la fratrie, en aucun cas le droit islamique ne prévoirait que la sœur perçoive  $\frac{1}{3}$  de la succession, ni que chaque membre de la fratrie (ou de la fratrie et du beau-père) reçoive une part équivalente à celle des autres. Il convient donc d'examiner la deuxième hypothèse, celle d'un partage conforme à ce que l'on connaît du droit copte.

2. Les écrits des canonistes coptes reflètent un système successoral où les hommes et les femmes occupent une place égale. Les enfants d'un défunt sont prioritaires sur tous les autres héritiers biologiques et ses filles reçoivent une part égale à celle de ses fils (*bi-l-sawā'*)<sup>186</sup>. La succession revient toujours à la catégorie d'héritiers la plus proche, celle-ci excluant les catégories suivantes : en l'absence d'enfants, l'héritage va aux frères, en l'absence de frères aux oncles, etc.<sup>187</sup> Ibn al-ʿAssāl distingue les frères et sœurs germains

182. Milliot, Blanc, 2001, p. 499; Nu'mān, *Minhāġ al-farā'id*, p. 12/100; al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām* II, p. 375.

183. Milliot, Blanc, 2001, p. 505; al-Nu'mān, *Minhāġ al-farā'id*, p. 13/101; al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām* II, p. 374.

184. Si en revanche Anaṣṭās est comme elle frère germain ou consanguin du défunt, elle devrait être héritière *ʿaṣab* et percevoir la moitié de ce que perçoit Anaṣṭās, à savoir – une fois la quote-part de leur frère utérin déduite –,  $\frac{5}{18}$  contre  $\frac{5}{9}$  pour Anaṣṭās.

185. S'il est frère germain ou consanguin, il devrait, en tant qu'héritier *ʿaṣab*, percevoir le double de la part reçue par sa sœur Dakahīl.

186. Ibn al-ʿAssāl, *al-Maġmū' al-ṣafawī*, p. 345-349. Cf. Burmester, 1935, p. 320-322, 325-327.

187. Burmester, 1935, p. 325.

des consanguins et des utérins<sup>188</sup>. Les frères et sœurs germains ont tous droit à une part d'héritage équivalente. La priorité de la succession leur revient : les frères et sœurs consanguins et utérins ne peuvent pas hériter s'il existe un germain. En l'absence de frères et sœurs germains, les demi-frères et sœurs consanguins ont la priorité sur les demi-frères et sœurs utérins. Ces derniers n'héritent donc qu'en l'absence de germains et de consanguins<sup>189</sup>. Il n'est nulle part question qu'un parent par alliance – comme un beau-père – puisse revendiquer quoi que ce soit. Le conjoint survivant hérite en revanche de la moitié des biens laissés par le défunt si les enfants de ce dernier ne sont pas les siens ; si ce sont leurs enfants en commun, il reçoit la même part que chacun des enfants<sup>190</sup>.

Selon l'hypothèse 1, le procès-verbal laisse supposer que la fratrie comportait au moins un frère utérin du défunt, Anastās. Selon le droit d'Ibn al-ʿAssāl, il ne devait hériter qu'en l'absence de frères ou sœurs germains ou consanguins. Or, l'on sait que Dakahīl était sœur germaine ou consanguine de Ğirqa. Selon le droit copte, Anastās, pour le moins, n'aurait donc pas dû hériter. Dakahīl aurait dû hériter de la plus grande partie, si ce n'est de la totalité. En tant que beau-père du défunt, Sūrus n'entrait pas non plus en ligne dans la succession.

Selon l'hypothèse 3, Sūrus est le frère utérin du défunt, et la sœur germaine ou consanguine, Dakahīl, devrait l'exclure de la succession. Selon le droit copte, Sūrus, pour le moins, n'aurait donc pas dû hériter, ni peut-être Anastās s'il n'était que le frère consanguin du défunt.

Le partage réalisé en 404/1013 au tribunal islamique de Ṭalīt ne suit donc ni les règles du droit islamique ni, vraisemblablement, celles du droit canonique – en tout cas pas celles qui furent plus tard couchées par écrit. Il s'agit très probablement d'un arrangement à l'amiable entre la sœur et ses deux frères, ou entre la sœur, le demi-frère et le beau-père (ou père adoptif), respectant l'idée propre aux canonistes coptes d'une égalité hommes-femmes dans le partage successoral, mais considérant qu'ils ont tous droit à une part en dépit de leurs liens familiaux complexes avec le défunt. Peut-être faut-il voir là la raison de la comparution de la fratrie (hypothèse 3) ou du beau-père, du frère et de la sœur (hypothèse 1) devant le tribunal islamique : les héritiers voulaient voir entériner un partage que les autorités chrétiennes n'auraient sans doute pas validé. Dans la mesure où les parties s'étaient mises d'accord, et où l'arrangement à l'amiable (*ṣullḥ*) est encouragé par le droit islamique, y compris au tribunal<sup>191</sup>, il n'y avait pas de raison pour que le juge musulman imposât un partage conforme aux règles du *fiqh*.

À première vue, la succession de Ğirqa b. Qirunta fut répartie de manière égale entre son beau-père, son demi-frère et sa sœur (hypothèse 1), ou entre ses frères et sœurs, qui semblent chacun en recueillir un tiers (hypothèse 3). Cette égalité était-elle néanmoins équitable ? Selon le droit islamique, Dakahīl aurait dû percevoir soit  $\frac{5}{18}$ , soit la moitié de l'héritage. Dans le premier cas, elle serait ici gagnante, et, dans le second, perdante. Le tiers correspond plutôt à une moyenne des deux et, au bout du compte, elle ne paraît pas si mal s'en sortir au regard des

188. Ibn al-ʿAssāl, *al-Mağmūʿ al-ṣafawī*, p. 345.

189. Ibn al-ʿAssāl, *al-Mağmūʿ al-ṣafawī*, p. 352.

190. Ibn al-ʿAssāl, *al-Mağmūʿ al-ṣafawī*, p. 345, 348.

191. Voir Tillier, 2016, p. 40-44.

règles du *fiqh*. Selon le droit copte tel que le formula Ibn al-‘Assāl, en revanche, elle apparaît perdante, car au moins l’un de ses frères (dans l’hypothèse 3) n’aurait pas dû hériter et sa part à elle aurait dû être plus élevée, voire correspondre à la totalité de la succession puisqu’elle est la seule dont on soit sûr qu’elle était sœur germaine ou consanguine du défunt. De ce point de vue, le partage est donc en réalité favorable aux frères ou demi-frères. Dans l’hypothèse 1, elle est d’autant plus perdante que son beau-père Sūrus n’avait en théorie droit à rien. Il apparaît de surcroît que Dakahil n’hérite que d’objets mobiliers dont on peut par ailleurs se demander s’ils ne sont pas surévalués – le vêtement à 12 dinars devait, pour ce prix-là, être d’une qualité exceptionnelle<sup>192</sup>. Or, si le patrimoine laissé par le défunt s’élevait bien à 51 dinars, il est plus que probable qu’il incluait également des biens immobiliers à Ṭuṭūn. Les ventes réalisées à la même époque dans la bourgade voisine de Bulḡusūq permettent de mettre en évidence des stratégies visant à réunir les propriétés immobilières aux mains des héritiers masculins, en dépit d’une égalité théorique entre hommes et femmes lors des successions<sup>193</sup>. Bien que le présent document ne le mentionne pas, il est très vraisemblable qu’il en soit allé de même à la mort de Ğirqa b. Qirunta : les tiers hérités par Sūrus et Anaṣṭās devaient principalement consister en propriétés immobilières, dont la valeur marchande était en réalité (bien) supérieure à celle des quelques objets qu’ils laissèrent à Dakahil.

### 2.2.2. La succession de Bint Anaṣṭās

La seconde succession est celle de « la fille d’Anaṣṭās b. Ḥīla », qui est sans aucun doute l’épouse de Sūrus/Sawīrus b. Ğirḡa. Cette succession fit l’objet d’un procès devant le substitut de Ṭalīt, Muḥammad b. Yaḥyā, face à un « adversaire » (*ḥaṣm*) dont l’identité n’est pas précisée dans la pétition [3] – sans doute un individu qui se prétendait ayant droit. Les héritiers furent finalement au nombre de quatre : Sūrus, le veuf, ainsi que deux fils et une fille. Un des fils et la fille étant morts avant que la procédure ne parvienne à son terme, seuls deux héritiers demeurèrent : Sūrus et l’un des fils. Ni la pétition [3], ni le rescrit du juge [4], ni le visa du substitut [5] figurant au verso ne précisent la répartition de l’héritage. Il apparaît simplement que tous ont droit à quelque chose.

Comme nous l’avons vu plus haut, la comparaison entre la pétition [3] et le procès-verbal [1] est source d’ambiguïté. Dans l’hypothèse 3, les trois enfants sont ceux de Sūrus et de Bint Anaṣṭās. L’hypothèse 1 propose en revanche que seul un des garçons (il s’agit alors sans doute d’Anaṣṭās) est fils du couple, tandis que l’autre garçon (Ğirqa) et la fille (Dakahil) sont en réalité les beaux-enfants, ou enfants adoptés, de Sūrus.

1. En droit islamique, le conjoint survivant est héritier à *farḍ*. S’il s’agit du mari, sa quote-part dépend de la présence ou non d’enfants du côté de son épouse décédée. Si elle laisse des enfants, comme dans la situation qui nous occupe, le mari a droit au quart de la

192. Ce qui n’est cependant pas impossible : on sait que le prix de certains vêtements pouvait avoisiner celui d’une maison ou encore d’un esclave. Sur la question des prix, voir notamment Morelli, 2004.

193. Tillier, Vanthieghem, à paraître.

succession<sup>194</sup>. En présence de fils comme de filles, tous sont considérés comme des héritiers par les mâles (*ʿaṣab*) et doivent à ce titre se partager les trois quarts restants de la succession. La fille ne peut néanmoins prétendre qu'à une part réduite de moitié par rapport à celles de ses frères<sup>195</sup>.

Si la succession de Bint Anaṣṭās fut répartie conformément aux règles du droit islamique, les hypothèses 1 et 3 eurent initialement le même résultat : il est probable que Sūrus eut droit à un quart de la succession, et les trois enfants aux trois autres quarts, soit :

- ♦ Sūrus :  $\frac{1}{4}$  (25 %)
- ♦ Garçon 1 (Anaṣṭās) :  $\frac{6}{20}$  (30 %)
- ♦ Garçon 2 (Ĝirqa) :  $\frac{6}{20}$  (30 %)
- ♦ Fille (Dakahīl) :  $\frac{3}{20}$  (15 %)

La succession fut néanmoins chamboulée par la mort d'un des garçons et de la fille. En droit islamique, le père des défunts et son frère étaient héritiers *ʿaṣab*, à savoir qu'en l'absence de descendants, ils devaient se partager leurs biens<sup>196</sup>. C'est donc à ce stade que les hypothèses 1 et 3 ont des issues différentes. Selon l'hypothèse 3, Sūrus est le père des enfants défunts et se partage donc leur part avec le garçon survivant, ce qui aboutit au résultat suivant :

- ♦ Sūrus : 25 % + (30 % + 15 %) : 2 = 47,5 %
- ♦ Garçon 1 : 30 % + (30 % + 15 %) : 2 = 52,5 %

En revanche, dans l'hypothèse 1 où Sūrus n'est que le beau-père des deux enfants défunts, il n'hérite pas d'eux, ce qui conduit au résultat suivant :

- ♦ Sūrus : 25 %
- ♦ Garçon 1 : 30 % + (30 % + 15 %) = 75 %

2. Dans le droit copte élaboré par Ibn al-ʿAssāl, le conjoint survivant a droit soit à la moitié de l'héritage si les enfants ne sont pas de lui, soit à une part équivalente à celle des enfants s'ils sont de lui<sup>197</sup>. Dans l'hypothèse 3 où tous les enfants sont ceux de Sūrus, le partage initial devrait donc donner à chacun 25 % du total. Dans l'hypothèse 1 où il est père d'un des enfants et beau-père des autres, le résultat est incertain. Il est possible qu'il ait droit à une quote-part s'élevant jusqu'à 50 % et que les enfants se répartissent l'autre moitié, mais nous n'en avons pas la certitude.

Encore faut-il cependant considérer le changement apporté par le décès de deux des enfants. Dans le droit d'Ibn al-ʿAṣṣāl, le père hérite de son enfant décédé et les frères et sœurs du défunt sont exclus de la succession<sup>198</sup>. En l'absence de père ou de mère survivants, en revanche, les frères et sœurs héritent du défunt, comme nous l'avons vu plus haut. Rien n'est prévu pour

194. Milliot, Blanc, 2001, p. 494, 497 ; al-Nuʿmān, *Minhāġ al-farāʿid*, p. 3/92 ; al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām* II, p. 373.

195. Milliot, Blanc, 2001, p. 498, 503-504 ; al-Nuʿmān, *Minhāġ al-farāʿid*, p. 6/94, 9/98 ; al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām* II, p. 365.

196. Milliot, Blanc, 2001, p. 504.

197. Ibn al-ʿAssāl, *al-Maġmūʿ al-ṣafawī*, p. 345-346.

198. Ibn al-ʿAssāl, *al-Maġmūʿ al-ṣafawī*, p. 350-351.

le beau-père du défunt. Par conséquent, dans l'hypothèse 3 où Sūrus est le père des enfants défunts, il devrait recevoir la totalité de leurs biens et le fils survivant n'a droit à rien :

- Sūrus :  $25 \% + (25 \% + 25 \%) = 75 \%$  (ou  $50 \% + 33 \% = 83 \%$ )
- Garçon 1 :  $25 \%$  (ou  $17 \%$ )

À l'inverse, si l'on retient l'hypothèse 1 selon laquelle Sūrus est le beau-père des défunts, il n'a droit à rien et la totalité de leur succession revient à leur frère survivant :

- Sūrus :  $25 \%$  (ou  $50 \%$ )
- Garçon 1 :  $25 \% + (25 \% + 25 \%) = 75 \%$  (ou  $17 \% + 33 \% = 50 \%$ )

La pétition [3] établit très clairement que tant Sūrus que son fils survivant ont tous deux droit à une portion de l'héritage, mais l'on ignore tout des quotes-parts qu'ils touchent respectivement. Le droit islamique comme le droit copte les considèrent tous deux, dans les deux cas de figure, comme ayants droit, dans des proportions cependant très variables selon que l'on adopte l'hypothèse 1 ou 3. On ne peut donc conclure à la nature du droit qui fut appliqué pour solder la succession de Bint Anastās. Il n'est pas sûr que le droit islamique ait été appliqué : le terme *ittifāq* que nous déchiffrons à la l. 7 du rescrit [4] pourrait suggérer qu'un accord à l'amiable fut recherché, si ce n'est trouvé. Quoi qu'il en soit, les différents résultats obtenus selon que Sūrus était père de tous les enfants ou seulement de l'un d'entre eux contribuent à expliquer pourquoi les autorités musulmanes mirent la succession sous séquestre en attendant de démêler la réalité des relations familiales.

## Conclusion

La série de textes que nous éditons ici, figurant sur deux documents, offre une plongée inédite dans le fonctionnement de la judicature islamique dans le Fayoum du premier âge fatimide, et sur les stratégies mises en œuvre par les populations chrétiennes d'Égypte pour régler leurs successions. Ils permettent tout d'abord de mieux comprendre la place du tribunal de Ṭalīt, dont *P. Tillier Raṅṣon* ne donnait qu'un aperçu très approximatif. L'homme fort de ce siège judiciaire n'était qu'un petit substitut (*mustablaḥ*) de village, dépendant d'un cadī qui exerçait vraisemblablement sa juridiction sur l'ensemble du Fayoum et disposait d'autres substituts dans les villages les plus islamisés de l'oasis. Le cadī et son substitut communiquaient par écrit, notamment par le biais de rescrits. Les plaideurs du Fayoum méridional pouvaient saisir le cadī par voie de pétition et celui-ci soit examinait l'affaire en personne – en convoquant les plaideurs – soit la déférait devant le substitut local en lui envoyant des instructions relatives à la procédure, l'autorisant par exemple à sanctionner un accord à l'amiable entre les plaideurs ou au contraire à trancher sur la base des preuves testimoniales produites. L'on ignore encore si la saisine du cadī était obligatoire afin d'ouvrir un procès devant le substitut, ou si l'on pouvait directement porter plainte devant ce dernier. Dans le cas de Sūrus/Sawīrus b. Ğirġa, il semble qu'un blocage institutionnel au niveau de la juridiction de Ṭalīt soit à l'origine de la saisine de son supérieur, mais il se pourrait aussi que même en l'absence d'un tel blocage,

le rescrit du *cadi* ait été nécessaire pour que le substitut puisse intervenir. Petit substitut de campagne, lettré mais peu rompu à l'écriture des actes, Muḥammad b. Yaḥyā pouvait compter sur l'assistance d'auxiliaires : son fils Razīn, qui lui servait de greffier pour élaborer certains documents importants, ainsi que des notables des alentours qui pouvaient servir d'agents et garder des biens en dépôt.

Bien que Ṭalīt ne soit que le siège d'un tribunal secondaire, des documents sophistiqués y étaient rédigés. Si aucun *siḡill* enregistrant un jugement ne nous est pour l'instant parvenu, les archives des Banū Ġirḡa ont préservé deux *maḥḍar*-s ou procès-verbaux de la comparution de Sūrus/Sawīrus pour des affaires de dette et de succession, tous deux datés de 404/1013-1014. Rédigés par deux mains différentes, celles de Razīn b. Muḥammad et du substitut Muḥammad b. Yaḥyā lui-même, ils illustrent la manière dont un petit tribunal de campagne traitait les affaires de la communauté non musulmane locale. Dans leur forme, ces documents suivent d'assez près les prescriptions du droit islamique, qui demande aux juges d'établir des procès-verbaux de comparution afin de certifier les faits établis devant eux, et si possible d'en faire témoigner. Alors que la théorie juridique recommande de faire dresser ce type d'acte par le greffier du *cadi*, le substitut de Ṭalīt rédigea lui-même l'un des deux procès-verbaux en dépit de ses compétences scripturaires limitées. Il dut en conserver un exemplaire dans ses archives et remettre une copie à l'un des intéressés – peut-être Dakahīl, la première concernée par l'acte, avant qu'à la mort de cette dernière ses actes soient sans doute récupérés par Sūrus. Dans la mesure où l'acte ne précise que ce dont hérite Dakahīl, l'on peut penser que deux autres *maḥḍar*-s furent rédigés au profit de chacun des frères, mentionnant pour chacun en quoi consistait sa part d'héritage. De son côté, la pétition écrite à l'initiative de Sūrus b. Ġirḡa illustre non seulement le processus de saisine du *cadi* régional, mais également la circulation des instructions judiciaires d'un échelon à l'autre de la hiérarchie administrative, par le biais de rescrits et de visas portés sur les pétitions et adoptant chacun une mise en page permettant d'identifier leur fonction.

En termes d'histoire sociale et institutionnelle, ces documents apparaissent révélateurs à la fois de la place qu'un tribunal islamique occupait dans une campagne égyptienne encore majoritairement chrétienne, et des raisons pour lesquelles les populations coptes s'adressaient à cette institution. Ils sont d'autant plus fascinants qu'ils documentent les pratiques judiciaires d'un membre d'une famille de Ṭūṭūn connue par ailleurs et représentative d'une catégorie de riches notables villageois, propriétaires fonciers et investisseurs dans l'immobilier. Le *maḥḍar* [1] ne fut pas émis dans le cadre d'un procès entre héritiers, mais se contenta d'officialiser un accord entre un père ou un beau-père, un frère ou un demi-frère et une sœur ou une demi-sœur qui se reconnaissaient mutuellement des droits sur la succession, peut-être en vertu de pratiques coutumières dans leur village ou leur communauté. Il importait peu aux yeux du juge que la répartition soit ou non conforme au droit islamique puisque les parties étaient d'accord entre elles : tout se passe comme s'il avait entériné un accord à l'amiable (*ṣullḥ*), comme dans *P. Tillier Raṣṣon*. Les héritiers auraient peut-être pu procéder à la succession sans passer devant le juge musulman. Si les protagonistes, habitants de Ṭūṭūn, prirent la peine d'aller jusqu'à Ṭalīt, c'est vraisemblablement pour rendre contraignant un partage dont certains d'entre eux

au moins pressentaient qu'il risquait d'apparaître contestable. En formulant l'hypothèse que les règles canoniques énumérées au siècle suivant par Gabriel b. Turayk, puis par Ibn al-ʿAssāl, étaient déjà connues de certains (notamment des membres de l'Église) ou correspondaient à des pratiques antérieures, il est possible que les autorités ecclésiastiques aient vu d'un mauvais œil ce partage, voire aient refusé de l'entériner. De plus, en l'absence de procédure devant un tribunal islamique, Dakahil aurait pu s'apercevoir qu'elle avait été flouée et se retourner contre les autres parties. Mais sanctionné par un *maḥḍar* attesté par le substitut et statuant qu'il ne subsistait nul motif de réclamation, le *ṣulḥ* était entériné et la contestation en justice devenait impossible. Notre document constitue ainsi une parfaite illustration du *forum-shopping* permis par l'installation de tribunaux islamiques dans les campagnes égyptiennes. Les Coptes pouvaient désormais choisir de s'adresser à ce tribunal non seulement pour résoudre leurs litiges intestins, mais aussi pour conférer une autorité contraignante à leurs accords tendancieux, ou du moins contestables aux yeux de leurs propres autorités ou de leur communauté.

## Bibliographie

### *Instruments de travail*

- Atiya, Aziz S. (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol., Macmillan, New York, 1991.
- Labib, Subhi, « Gabriel II », IV, p. 1127-1129.
- Samir, Khalil, « Safi ibn al-ʿAssal, al- », VII, p. 2075-2079.
- EP = *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., Brill, Leyde, 1960-2007.
- Brunschvig, Robert, « ʿAbd », I, 1960, p. 25-41.
- Ghédira, Ameer, « Ṣaḥīfa », VIII, 1995, p. 863-865.
- Kazimirski, Albert de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris, 1860.
- Lane, Edward W., *An Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, Londres, Édimbourg, 1863-1893.
- Layton, Bentley, *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary: Sabidic Dialect*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.

### *Sources*

- ʿAlī b. Ḥalaf al-Kātib, *Mawādd al-bayān*, Ḥātim Šāliḥ al-Dāmin (éd.), Dār al-bašāʿir, Damas, 2003.
- al-Asyūṭī, *Ġawābir al-ʿuqūd wa-muʿīn al-qūdāt wa-l-muwaqqiʿīn wa-l-šuhūd*, Matbaʿat al-sunna al-muḥammadiyya, Le Caire, 1955.
- al-Ġawhārī, *al-Šiḥāḥ. Tāğ al-luġa wa-šihāḥ al-ʿarabiyya*, Aḥmad ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār (éd.), Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Beyrouth, 1979.
- al-Ġuwaynī, *Nihāyat al-maṭlab fi dirāyat al-maḍhab*, ʿAbd al-ʿAzīm Maḥmūd (éd.), Dār al-minhāğ, Jedda, 2007.
- Ḥāğġi Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn ʿan asāmi l-kutub wa-l-funūn*, Dār ihyaʿ al-turāṭ al-ʿarabī, rep. Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2008.
- al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, Maḥdī al-Maḥzūmī, Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī (éd.), Dār wa-maktabat al-hilāl, [s.l.], [s.d.].
- al-Ḥaššāf (avec le commentaire d'al-Ġaššāš), *Kitāb Adab al-qāḍī*, Farḥāt Ziyāda (éd.), The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978.

- Ibn Abī al-Dam, *Kitāb ādāb al-qaḍā' wa-huwa al-Durar al-manzūmāt fi l-aqḍiya wa-l-ḥukūmāt*, Muḥammad Mustafā al-Zuḥaylī (éd.), Dār al-fikr al-mu'āšir-Dār al-fikr, Beyrouth, Damas, 1982.
- Ibn al-ʿAssāl, *al-Maḡmū' al-ṣafawī*, Ġirġīs Filūṭā'us ʿAwad (éd.), Maṭbaʿat al-tawfiq, Le Caire, 1908.
- Ibn Ḥaḡar, *Rafʿ al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr*, ʿAlī Muḥammad ʿUmar (éd.), Maktabat al-Ḥāngī, Le Caire, 1998 (trad. partielle par M. Tillier, *Vies des cadis de Miṣr* (237/851-366/976), Ifao, Le Caire, 2002).
- Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1997.
- Ibn Muflīḥ, *al-Mubdī' fi ṣarḥ al-Muqni'*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997.
- Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, Ḥusayn Ḥalaf al-Ġabbūri (éd.), Maktabat al-ṣadiq, Ṭā'if, 1989.
- Ibn Qudāma al-Maqdsī, *al-Muḡni*, Maktabat al-Qāhira, Le Caire, 1968.
- Ibn al-Rif'a, *Kifāyat al-nabih fi Ṣarḥ al-Tanbih*, Muḥammad Surūr (éd.), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2009.
- Ibn al-Ṣayrafi, *al-Qānūn fi dīwān al-rasā'il*, Ayman Fu'ād Sayyid (éd.), al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, Le Caire, 1990.
- Ibn Sīda, *al-Muḥkam wa-l-muḥiṭ al-a'zam fi l-luġa*, ʿAbd al-Ḥamid Hindāwī (éd.), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2000.
- al-ʿImrānī, *al-Bayān fi maḍhab al-imām al-Ṣafi'i*, Qāsim Muḥammad (éd.), Dār al-minḥāġ, Jedda, 2000.
- al-Kindī, *Aḥbār quḍāt Miṣr*, in *The Governors and Judges of Egypt*, Rhuvon Guest (éd.), Brill, Leyde, 1912, p. 299-476 (trad. Mathieu Tillier, *Histoire des cadis égyptiens*, TAEI 49, Ifao, Le Caire, 2012).
- al-Maqrizī, *Itti'āz al-ḥunafā' bi-aḥbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafā'*, Muḥammad Ḥimī Muḥammad Aḥmad (éd.), al-Maġlis al-a'lā li-l-šū'un al-islāmiyya, Le Caire, 1971.
- al-Maqrizī, *al-Muqaffā l-kabīr*, Muḥammad al-Ya'lāwī (éd.), Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1991.
- al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, Muḥyi Hilāl al-Sirḥān (éd.), Maṭbaʿat al-irṣād, Bagdad, 1971.
- al-Mirdāwī, *al-Inṣāf fi ma'rifat al-rāġiḥ min al-ḥilāf*, Dār iḥiyā' al-turāt al-ʿarabī, Beyrouth, [s.d.].
- al-Nawawī, *Rawḍat al-tālibīn wa-ʿumdat al-muftīn*, Zuhayr al-Šāwiš (éd.), al-Maktab al-islāmī, Beyrouth, 1991.
- al-Nu'mān, *Minḥāġ al-farā'id*, in Agostino Cilardo (éd. et trad.), *The Early History of Ismaili Jurisprudence. Law under the Fatimids*, I.B. Tauris, Londres, New York, 2012.
- al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, ʿAsif b. ʿAlī Aṣġar Fayḍī (éd.), Dār al-ma'arif, Le Caire, 1951.
- al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā fi šinā'at al-inšā'*, Dār al-kutub al-sulṭāniyya, Le Caire, 1910-1919.
- al-Rāfi'i, *al-ʿAzīz ṣarḥ al-Waġīz*, ʿAlī Muḥammad, ʿĀdil Aḥmad (éd.), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997.
- al-Rūyānī, *Baḥr al-maḍhab fi furū' al-maḍhab al-šāfi'i*, Ṭāriq Faṭḥī al-Sayyid (éd.), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2009.
- al-Šāfi'i, *Kitāb al-umm*, Rif'at Fawzī ʿAbd al-Muṭṭalib (éd.), Dār al-wafā', al-Manšūra, 2001.
- al-Šāḥib Ibn ʿAbbād, *al-Muḥiṭ fi l-luġa*, Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn (éd.), ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, [s.d.].
- al-Simnānī, *Rawḍat al-quḍāt wa-ṭariq al-naġāt*, Salāḥ al-Dīn al-Nāḥī (éd.), Mu'assasat al-risāla, Dār al-furqān, Beyrouth, Amman, 1984.
- al-Ṭaḥāwī, *al-Šurūṭ al-ṣaġīr, muḍaylan bi-mā ʿuṭira ʿalay-hi min al-Šurūṭ al-kabīr*, Rawḥī Ūzġān (éd.), Maṭbaʿat al-ʿĀnī, Bagdad, 1974.
- al-Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥāḍara wa-aḥbār al-muḍākara*, ʿAbbūd al-Šālġī (éd.), Dār Ṣādir, Beyrouth, 1971-1973.

## Études

- Abel, Ludwig, *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin: Arabische Urkunden*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1896-1900.
- Burmester, Oswald H. E., « The Laws of Inheritance of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria », *Orientalia Christiana Periodica* I, 1935, p. 315-327.
- Crum, Walter E., *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, British Museum, Londres, 1905.
- Förster, Hans, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, de Gruyter, Berlin, 2002.

- Gaubert, Christian, Mouton, Jean-Michel, *Hommes et villages du Fayyoun dans la documentation papyrologique arabe (x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles)*, avec une introduction archéologique de W. Godlewski, Droz, Genève, 2014.
- Grohmann, Adolph, Khoury, Raif Georges, *Chrestomathie de papyrologie arabe. Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques*, Brill, Leyde, 1993.
- Haji, Amin, « Institutions of Justice in Fatimid Egypt (358-567/969-1171) », in Aziz Al-Azmeh (éd.), *Islamic Law. Social and Historical Contexts*, Routledge, Londres, 1988, p. 198-214.
- Helmbold-Doyé, Jana, « Erwerbungs-geschichte der durch Rudolf Mosse an das Ägyptische Museum Berlin gestifteten Objekte », in Thomas L. Gertzen, Jana Helmbold-Doyé (éd.), *Mosse im Museum. Die Stiftungstätigkeit des Berliner Verlegers Rudolf Mosse*, Hentrich & Hentrich, Berlin, 2017, p. 21-36.
- Hopkins, Simon, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon Papyri Datable to Before 300 A. H./912 A. D.*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Johansen, Baber, « Formes de langage et fonctions publiques : stéréotypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman », *Arabica* 44, 1997, p. 333-376.
- Kamal, Ahmed, Tamer, Mokhtar, « Warehouse Sale Contract from al-Fayyūm from the Year 371 AH/981 CE », *Shedet* 8, 2021, p. 139-148.
- Kamal, Ahmad, « Two New Arabic Business Letters from the Berlin Collection », *Journal of Islamic Manuscripts* 13, 2022, p. 365-375.
- Khan, Geoffrey, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Meghawry, Said, Saleh, Mervat A. R. (éd.), *Arabic Papyri in the National Library of Egypt*, National Library of Egypt, Le Caire, 2008.
- Milliot, Louis, Blanc, François-Paul, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Dalloz, Paris, 2001.
- Morelli, Federico, « Tessuti e indumenti nel contesto economico tardoantico: i prezzi », in Jean-Michel Carrié (éd.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive. Actes du Colloque de l'Association pour l'Antiquité Tardive (Lyon, Musée historique des tissus, 18-19 janvier 2003)* (dossier thématique) = *Antiquité tardive* 12, 2004, p. 55-78.
- Müller, Christian, « Écrire pour établir la preuve orale en Islam. La pratique d'un tribunal à Jérusalem au xiv<sup>e</sup> siècle », in Akira Saito, Yusuke Nakamura (éd.), *Les outils de la pensée. Étude historique et comparative des « textes »*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2010, p. 63-97.
- Müller, Christian, *Der Kadi und seine Zeugen: Studie der mamlukischen Haram-Dokumente aus Jerusalem*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013.
- Nielsen, Jørgen S., *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264-789/1387*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, Leyde, 1985.
- Ragheb, Youssef, « Quelques trésors méconnus de l'Égyptisches Museum », in Verena M. Lepper (éd.), *Forschung in der Papyrussammlung. Eine Festgabe für das Neue Museum*, de Gruyter, Berlin, 2012, p. 455-480.
- Rāḡib, Yūsuf, « Les archives d'un gardien du monastère de Qalamūn », *AnIsl* 29, 1995, p. 25-57.
- Rāḡib, Yūsuf, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale*, Ifao, Le Caire, 2002.
- Rāḡib, Yūsuf, *Transmission de biens, mariage et répudiation à Uqlūl, village du Fayyoun au v<sup>e</sup>/xi<sup>e</sup> siècle*, Ifao, Le Caire, 2016.
- Rustow, Marina, *The Lost Archive. Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2020.
- Sijpesteijn, Petra M., « The Archival Mind in Early Islamic Egypt. Two Arabic Papyri », in Petra Sijpesteijn et al. (éd.), *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, Brill, Leyde, 2007, p. 163-186.
- Sijpesteijn, Petra M., « Delegation of Judicial Power in Abbasid Egypt », in Maaïke van Berckel, Petra Sijpesteijn et al. (éd.), *Legal Documents as Sources for the History of Muslim Societies: Studies in Honour of Rudolph Peters*, Brill, Leyde, 2017, p. 61-84.
- Stern, Samuel M., *Fāṭimid Decrees. Original Documents from the Fāṭimid Chancery*, Faber and Faber, Londres, 1964.
- Tillier, Mathieu, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Presses de l'Ifpo, Damas, 2009a.
- Tillier, Mathieu, « Women before the Qāḏī under the Abbasids », *Islamic Law and Society* 16, 2009b, p. 280-301.

- Tillier, Mathieu, « Le statut et la conservation des archives judiciaires dans l'Orient abbasside (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle) : un réexamen », in *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge, Orient-Occident*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2009c, p. 263-276.
- Tillier, Mathieu, « L'identification en justice à l'époque abbasside », *REMMM* 127, 2010, p. 97-112.
- Tillier, Mathieu, « Scribes et enquêteurs. Note sur le personnel judiciaire en Égypte aux quatre premiers siècles de l'hégire », *JESHO* 54, 2011, p. 370-404.
- Tillier, Mathieu, « Le temps de la justice aux premiers siècles de l'islam », *REMMM* 136, 2014a, p. 71-88.
- Tillier, Mathieu, « Deux papyrus judiciaires de Fustāt (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle) », *Chronique d'Égypte* 89, 2014b, p. 412-445.
- Tillier, Mathieu, « Arbitrage et conciliation aux premiers siècles de l'islam : théories, pratiques et usages sociaux », *REMMM* 140, 2016, p. 27-52.
- Tillier, Mathieu, *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'islam*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017.
- Tillier, Mathieu, Vanthieghem, Naïm, « La rançon du serment. Un accord à l'amiable au tribunal fatimide de Ṭalīt », *REMMM* 140, 2016, p. 53-72.
- Tillier, Mathieu, Vanthieghem, Naïm, « Un reçu de paiement pour une vente immobilière à terme », *Chronique d'Égypte* 93, 2018a, p. 421-431.
- Tillier, Mathieu, Vanthieghem, Naïm, « Un registre carcéral de la Fuṣṭāṭ abbasside », *Islamic Law and Society* 25, 2018b, p. 319-358.
- Tillier, Mathieu, Vanthieghem, Naïm, *Bulḡusūq, un village du Fayoum méridional sous les Fatimides*, à paraître.
- Tyan Émile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Brill, Leyde, 1960.
- Vanthieghem, Naïm, Weitz, Lev, « Monks, Monasteries, and Muslim Scribes: Three Parchment House Sales from the 4th/10th-Century Fayyūm », *Arabica* 67, 2020, p. 461-501.
- Weitz, Lev, « Islamic Law on the Provincial Margins: Christian Patrons and Muslim Notaries in Upper Egypt, 2nd-5th/8th-11th Centuries », *Islamic Law and Society* 27, 2020, p. 5-52.
- Weitz, Lev, « The Long Arm of the Provincial Law: a Custody Battle in a Qāḍī Petition from the Medieval Fayyūm », *al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā* 30, 2022, p. 47-78.